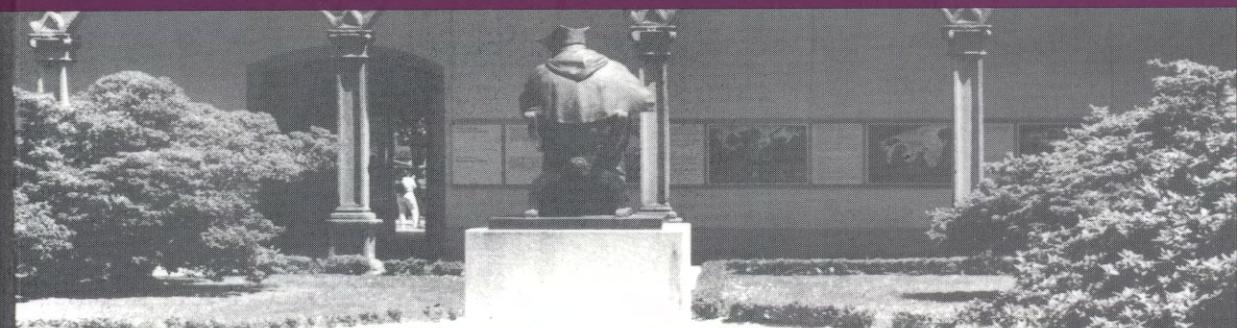


Os dereitos humanos

Unha ollada múltiple



EDICIÓN A CARGO DE
Beatriz Fernández Herrero
Carme Silva Domínguez
Alexandre Veiga

UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

publicacións

Os Dereitos Humanos unha ollada múltiple

Edición a cargo de:

Beatriz Fernández Herrero
Carme Silva Domínguez
Alexandre Veiga

2011
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Os DEREITOS humanos : unha ollada múltiple / edición a cargo de Beatriz Fernández Herrero, Carme Silva Domínguez, Alexandre Veiga . – Santiago de Compostela : Universidade, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2011. – 215 p. : 24 cm. – (Cursos e congresos da Universidade de Santiago de Compostela ; 200). – D.L C 552-2011. – ISBN 978-84-9887-658-1

1. Dereitos do home. I. Fernández Herrero, Beatriz, ed. II. Silva Domínguez, Carme, ed. III. Veiga, Alexandre, ed. IV. Universidade de Santiago de Compostela. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, ed. V. Serie.

341.231.14

© Universidade de Santiago de Compostela, 2011

Edita

Servizo de Publicacións e Intercambio Científico
Campus Vida
15782 Santiago de Compostela
www.usc.es/publicacions

Imprime

Imprenta Universitaria
Campus Vida
15782 Santiago de Compostela

Dep. Legal C 552-2011
ISBN 978-84-9887-658-1

Índice

Presentación.....	7-9
Gregorio PECES-BARBA: Los derechos humanos como concepto histórico.....	11-21
Xabier ETXEBERRIA: Os dereitos sociais como dereitos humanos.....	23-34
Joaquín RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ: El fundamento de los Derechos Humanos.....	35-50
Beatriz FERNÁNDEZ HERRERO: Educación, Dereitos Humanos e Cidadanía Global.....	51-60
Antonio DOVAL ADÁN: Derechos humanos, pobreza y ayuda al desarrollo.....	61-76
Luís G. SOTO: Os dereitos humanos: unha lei común?.....	77-85
Esperanza GUIÁN: El derecho a la educación moral (filosóficamente fundamentada).....	87-99
Cyrille KONÉ: Reconciliación y democracia.....	101-109
María Jesús VÁZQUEZ LOBEIRAS: De la <i>Federfreiheit</i> (libertad de pluma) a la libertad en la tecla. La libertad de expresión: condición de la verdad como consenso epistemológico y político a la luz de los escritos de Immanuel Kant.....	111-125
Cristina CARUNCHO MICHINEL: Ética, género y medios de comunicación.....	127-140
Elena FREIRE PAZ: Dereitos culturais: superando diferencias, creando identidades.....	141-149
María Xesús NOGUEIRA PEREIRA: <i>Coma un irmáu che falo</i> . A defensa dos Dereitos Humanos na poesía de Celso Emilio Ferreiro.....	151-164
Inmaculada MAS ÁLVAREZ & Luz ZAS VARELA: Dereitos lingüísticos da infancia.....	165-176
Montserrat RECALDE: A ignorancia como liberdade. Análise do discurso de resistencia contra a Lei de Normalización Lingüística en Galicia.....	177-201
Cristina Alexandra VLAD: El fenómeno Pitești. Una historia de la represión comunista.....	203-209
Moncho IGLESIAS MÍGUEZ: Pre-ocupacións palestinas.....	211-215

Presentación

O volume que ten vostede nas súas mans contén unha selección dos relatorios que foron presentados na quinta edición do Curso de Primavera da Facultade de Humanidades da Universidade de Santiago de Compostela (Campus de Lugo)¹. No mes de maio de 2009, falouse no noso centro dunha serie de cuestións que xiraban arredor da historia, vixencia e cumprimento dos Dereitos Humanos, así como da súa presenza en ámbitos e lugares diversos da nosa realidade xeográfica, social e histórica.

O título do Curso, *Os Dereitos Humanos: unha ollada múltiple*, é tamén o que se escolleu para esta publicación e pretende reflectir, ante todo, o dinamismo que está na base da idea dos Dereitos Humanos como parte da propia historia da humanidade. Este carácter móbil fai que o propio concepto adquira unha significación diferente dependendo do momento histórico e do contexto social no que se poña en práctica ou se repense. Así, e aínda sen entrarmos nas teorías que tratan de fundamentar os Dereitos Humanos desde diferentes perspectivas (*iusnaturalistas* ou *historicistas*), podemos constatar que existen textos da antigüidade, procedentes de distintas tradicións culturais e relixiosas, que buscan establecer o carácter igual de todos os seres humanos, protexendo as súas liberdades individuais e limitando o poder das autoridades. Sabido é tamén que isto último se fixo dun xeito moi relativo, xa que nestes ordenamentos xurídicos non se poñía en dúbida o carácter absoluto do rei, o emperador ou a nobreza. Co inicio da modernidade europea, a partir da reflexión filosófica que provocou a descuberta de América e as controversias acerca dos xustos títulos de dominio sobre o seu territorio, comeza a cuestionarse a crenza na orixe divina da autoridade real, o que propiciará que no século XVIII xurdan as teorías do contrato social, as cales, aínda con formulacións e desenvolvementos moi diferentes, propugnan a idea de sociedade como constituída por agrupamentos libres de individuos, separando definitivamente os poderes para evitar a súa concentración na persoa única do monarca.

A Declaración de Independencia dos Estados Unidos de América en 1776 constitúe un fito importante na historia dos Dereitos Humanos, ao establecer a igualdade de todas as persoas e outorgarlles dereitos a estas polo feito de posuíren tal condición. O momento fundacional americano terá un paralelismo en Europa, pois é sabido que no contexto da Revolución Francesa, en 1789, a Asemblea Nacional Constituínte proclama a Declaración dos Dereitos do Home e do Cidadán, incidindo na liberdade e na igualdade de todos os homes.

¹ A publicación deste volume foi posible grazas á aportación económica do convenio *Lugo Cultural* e máis da Facultade de Humanidades de Lugo.

Os devanditos principios básicos van ser recollidos polas constitucións dos estados liberais modernos, a partir da idea de que unicamente garantindo a liberdade individual poderá acadarse o ben común; con todo, e dado que na práctica as clases sociais seguen estando moi diferenciadas neste momento histórico, o recoñecemento acabou por ser máis formal do que efectivo ou real.

Coa revolución industrial do século XIX, as diversas formas de socialismo promoverán a igualdade e os dereitos sociais a partir da crítica ao formalismo do pasado. Xa no século XX, os dereitos han ser lexitimados no chamado Estado Social de Dereito, e destacará tamén a loita dos movementos sufraxistas e feministas polo recoñecemento das mulleres, ata daquela excluídas como axentes sociais.

Se ben o século XX pode ser considerado como a centuria dos Dereitos Humanos —xa que no seu transcurso tivo lugar unha aceptación deles altamente consensuada tanto no plano particular como no xurídico, para individuos e colectividades— o carácter dinámico que estamos a sinalar como esencial fai que cumpra repensar a cuestión na primeira década do século XXI, desde as novas circunstancias que caracterizan o noso momento histórico. O fenómeno da globalización e a multiculturalidade, definitorios do contexto actual, requiren unha reflexión acerca das condicións de posibilidade destes conceptos nun mundo común aínda que tamén diverso, tanto individual como culturalmente. É necesaria unha nova pescuda centrada na concepción dos dereitos e a súa fundamentación, na posibilidade ou imposibilidade de se constituíren estes en norma universal —ou, pola contra, a súa dependencia de patróns europeos no xeito en que son entendidos—. Doutra banda, cómpre a abordaxe daquelas cuestións relativas ás súas condicións de posibilidade: as grandes desigualdades de niveis de vida entre as distintas rexións do planeta, o papel da educación e dos medios de comunicación como mecanismos de protección dos dereitos formando unha cidadanía consciente da súa titularidade e comprometida co seu respecto, os dereitos colectivos, culturais e lingüísticos, a atención ao cumprimento dos dereitos e a denuncia da súa vulneración, son todos eles aspectos que deben ser revisados desde a óptica dos tempos que estamos a vivir.

Propor esta reflexión e contribuír a ela foi o obxectivo do Curso de Primavera que, como vén sendo o proceder habitual nestas sesións científicas, pretendeu o achegamento á cuestión desde unha ollada múltiple e multidisciplinar, diversa como diferentes son as áreas de coñecemento implicadas na indagación sobre os Dereitos Humanos; así, no eido filosófico, xurídico e literario, os relatorios de Gregorio Peces-Barba, Xabier Etxebarria, Joaquín Rodríguez-Toubes, M.^a Jesús Vázquez Lobeiras, Luís G. Soto e M.^a Xesús Nogueira Pereira pretendían establecer a variedade das concepcións defendidas sobre os dereitos, analizando ademais diferentes aspectos teóricos e as súas expresións na historia da filosofía e da literatura. O tema que nos ocupa ten ademais, e de forma moi marcada, unha vocación práctica, de realización, que é abordada nas achegas de Esperanza Guisán, Antonio Doval, Beatriz Fernández Herrero, Cristina Caruncho, Elena Freire, Cyrille Koné e Inmaculada Mas & Luz Zas. Montserrat Recalde analiza unha conflitiva situación creada en Galicia en relación co dereito á educación na súa vertente lingüística. Por último, os relatorios de Cristina Alexandra Vlad e Moncho Iglesias céntranse na exposición de situacións concretas referidas á

defensa dos dereitos humanos en dous puntos álxidos da xeografía mundial, do pasado e do presente: a Romanía comunista e a Palestina dos nosos días.

Como ben se pode deducir da nosa exposición, os textos recollidos no presente volume pretenden establecer unha dialéctica permanente entre o pensamento teórico e a práctica concreta, entre saber e realidade. Examinados de xeito conxunto reflicten perspectivas múltiples sobre o concepto Dereitos Humanos e constitúen un espazo de reflexión e discusión que incorpora diferentes narrativas e xéneros de discurso, tanto académicos como reais e vividos. Esta diversidade pon de manifesto a riqueza do concepto Dereitos Humanos e o seu carácter non soamente racional senón tamén sentimental, de análise e difusión e de compromiso moral co seu cumprimento.

OS RESPONSABLES DA EDICIÓN



Los derechos humanos como concepto histórico

Gregorio PECES-BARBA
Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas
Universidad Carlos III de Madrid

Los derechos humanos son un concepto histórico: un concepto histórico del mundo moderno.

Suele haber —y puede ser una de las diferencias que existan entre los juristas, filósofos del derecho, etc. y otras especialidades de historiadores o de filósofos— una visión más abstracta, considerando que los derechos humanos son algo que existe al margen de la historia (en los manuales y otros libros se lee: “los derechos humanos en Roma”, “los derechos humanos en Grecia”, “los derechos humanos en la Edad Media...”). La verdad es que, no solamente desde mi punto de vista, sino en la perspectiva cultural desde la que nosotros tratamos el tema, estas son observaciones que carecen de sentido, porque los derechos humanos, lo estamos viendo, tienen una serie de características que solo son posibles cuando se produce una situación política, económica, social y cultural que favorece su existencia.

Hay precedentes en el mundo moderno, hay precedentes incluso a finales de la Edad Media; normalmente se suele ya hablar de derechos humanos cuando se habla de la Carta Magna, de 1212, que promulgó, como ustedes saben, Juan II en Inglaterra. Hallamos también derechos humanos considerados como tales por historiadores y por filósofos en textos anteriores: el primer texto que claramente ofrece algo semejante es un texto español: la carta otorgada por Alfonso IX a las Cortes de León en 1188. Pero si decimos que no estamos ante “derechos humanos”, sino ante “precedentes”, es porque si tuviéramos que señalar una característica de lo que llamaremos luego derechos humanos, habría que señalar su vocación de universalidad, su vocación de extensión, su vocación de abarcar a todas las personas del género humano, mientras que estos “derechos” medievales solamente protegían a un sector —por ejemplo, a los comerciantes de los bosques de Inglaterra, a los habitantes de Londres, a los ciudadanos de León (en el caso de la carta otorgada por el rey Alfonso IX)— y no tenían esa vocación de universalidad, sino que más bien eran privilegios que se otorgaban a sectores concretos, “para fazerles bien e merced”, como diría el rey sabio al definir el privilegio.

En las últimas etapas de la evolución de los derechos humanos, si ya no son solo derechos del “hombre” —entiéndase, naturalmente, del hombre y de la mujer— y del ciu-

dadano, sino que son derechos de colectivos concretos —por ejemplo, en algún momento, la mujer, los niños, los mayores, las personas con discapacidad, los enfermos, los presos, etc.—, se ha pretendido a veces, al encontrar en la evolución histórica más actual de los derechos esos derechos de la persona concreta y situada, justificar por qué aquellos de los habitantes de los bosques o los ciudadanos de Londres o de la ciudad de León también podían entenderse en comparación con estos nuevos derechos fundamentales. Hay una diferencia, y es que aquellos eran unos privilegios cerrados, para proteger solamente a esos colectivos, mientras que los de la persona situada y concreta en la actualidad son derechos que tienen pretensión de universalidad y que existen porque hay unos colectivos que están en inferioridad de condiciones con respecto al resto de los ciudadanos, y por eso se crean derechos específicos para que esas personas puedan situarse al mismo nivel que las que están en el rango máximo de protección por parte de los derechos. Por ello, a diferencia de los derechos del hombre y del ciudadano, que son derechos que utilizan la igualdad como equiparación (donde, por ejemplo, el sexo, la raza, la condición social, no son relevantes, para que todos tengan los mismos derechos), en estos derechos de la persona situada y concreta la igualdad que se utiliza no es la igualdad como equiparación, equiparando las diferencias, sino que es la igualdad como diferenciación, con la finalidad de que se protejan, se potencien los derechos de esas minorías, diferenciándolas de los demás, para conseguir que al final puedan equipararse.

Este, digamos, es un panorama previo que pone de relieve que se ha avanzado muchísimo en el tema de los derechos humanos; naturalmente, en la teoría, pero también en la práctica. Pero ¿por qué son un concepto histórico del mundo moderno? Pues porque se produce un cambio en las condiciones políticas, económicas, sociales, culturales, etc. desde la Edad Media hasta ese periodo intermedio que yo llamaría el tránsito a la modernidad y, luego ya, la instalación, el fortalecimiento y la consolidación de los grandes rasgos de la humanidad en la modernidad.

Los cambios históricos están entrelazados, y el cambio político, el cambio económico y el cambio cultural se interinfluyen y, aunque los vamos a tratar, —por supuesto, de manera sucinta—, por separado, hay que partir de la realidad de que influyen los unos en los otros.

Por situar al sujeto político en primer lugar, hay un cambio clave, que es la aparición de una nueva forma de poder político en la Edad Moderna, que justifica, como reacción, la aparición de los derechos humanos; porque aparece un poder político distinto, que supone, como dice mucho más tarde —en el siglo XIX— Weber, el monopolio del uso de la fuerza legítima. El poder en la Edad Media era un poder plural, había muchos poderes y todos tenían competencias que se entrecruzaban, que se contradecían: el poder de los emergentes señores feudales que se convertían en reyes, el poder de la Iglesia universal —de la Iglesia católica, naturalmente— o incluso de partes de esa Iglesia —monasterios, obispados...—, el poder de los señores feudales, el poder de los gremios, que tenían jurisdicción propia, las corporaciones —fíjense ustedes, por ejemplo, en que había una corporación en la Edad Media, en nuestro país, que también llegaba hasta Galicia, que tenía un poder inmenso, que era el Honrado Concejo de la Mesta—, y luego las municipalidades incipientes, las ciudades... todos tenían competencias, todos tenían jueces, todos mandaban. El empe-

rador también mandaba (en los restos que quedaban del Sacro Imperio Romano-Germánico), y entonces, en ese contexto, no se puede hablar de derechos humanos. Se empieza a hablar de derechos humanos cuando se va produciendo una especie de integración de todos esos poderes en un poder superior, en un poder que está por encima de los demás y que incluso necesita de un neologismo para identificarse: el *Estado*. Los historiadores, por cierto, son muy dados a algo que, a mi juicio, es un error: hablan de estado, por ejemplo, en Grecia o en Roma, mientras que la primera vez que se utiliza el término *Estado* en el sentido de ‘poder político’ que pretende el monopolio del uso de la fuerza legítima es en las primeras líneas del *Príncipe* de Maquiavelo: todos los estados que son o han sido —*tutti gli stati*, dice Maquiavelo— o son principados o son repúblicas; y esa forma política nueva, diferente, que necesita un neologismo —ya no se puede hablar de *commonwealth* ni de *civitas* ni de *polis*, sino que hay que pensar en una palabra nueva, como es la palabra *Estado*—, va a generar, en su evolución, el paso de un estado inicialmente estamental, donde todavía existía un cierto pluralismo de estamentos que contribuían a su formación, hasta el estado absoluto.

Y el estado absoluto se conseguirá con la creación de un concepto también nuevo, que no existía con anterioridad, que viene un poco a expresar esa idea de unidad y de fuerza indiscutible, sin comparación con ninguna otra, y es el concepto de soberanía. Será Juan Bodino, en 1576, el que construye en *Los seis libros de la República* el concepto de soberanía como el concepto que identifica ese poder político que es el Estado como la quilla, sin la cual los barcos no tienen forma, y es la “*summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*” ‘el supremo poder de los ciudadanos y de los súbditos por encima de la ley’. Esa es la versión latina, la segunda edición, pues ya un signo de modernidad de Bodino es que, si hasta entonces, más o menos, todas las obras se escribían en latín, él utiliza en su primera edición el francés, y ahí define la soberanía como la “*puissance absolue et perpétuelle d’une république*” (‘poder absoluto y perpetuo de una república’). Se trata, pues, de un concepto que aparece en el último cuarto del siglo XVI, lo cual también permite extraer consecuencias en materias distintas de los derechos humanos; por ejemplo, en nuestro país han existido diversos reinos (el de Castilla, el de León, el de Aragón, incluso el de Galicia en el momento en que estuvo separado), pero ninguno era soberano porque no existía todavía ese concepto en el pensamiento medieval; y por eso se puede afirmar, sin ninguna duda, en relación con la soberanía, que en España no ha llegado a haber más que dos soberanos: el rey, a partir de los Reyes Católicos, y luego la nación, a partir de 1812, y que las diferencias previas entre los reinos son irrelevantes desde ese punto de vista porque no existía el concepto de soberanía.

Ese estado absoluto genera unos valores —por ejemplo, el valor de seguridad, de orden público, como valor primero—, genera una forma de entender la represión como derecho absoluto a utilizar los medios sin pararse en ningún respeto para mantener el orden y genera también la vinculación de ese Estado naciente con una forma de entender cómo se adora a Dios en esas sociedades. Y estas formas patológicas, como, por ejemplo, en relación con el tema de la religión, la basada en el principio *cuius regio, eius religio*, que se consagra en la paz de Augsburgo a finales del siglo XVI, suponen que frente a la ruptura de la unidad religiosa, que es un argumento también muy relevante para la modernidad, que ya

no permite que la moralidad de lo público se vea desde la perspectiva de un derecho natural que tiene como único referente al Dios católico —eso ya no se puede producir porque hay varios dioses protestantes, no solo entre las grandes iglesias, como la luterana, la calvinista..., sino también entre las confesiones menores, como los socinianos, los arminianos, puritanos, independentistas, etc.—, pues el paradigma de la moralidad medieval, con Dios como motor último de esa moralidad, tiene que cambiarse también y el resultado posterior de esa discusión que se produce con la ruptura de la unidad religiosa (naturalmente se pretende, a través del resto, de concilios, volver a la unidad, pero, obviamente, no se vuelve) son las guerras de religión, que producen daños no solamente a las conciencias individuales, sino incluso a dimensiones que ya apuntaban, con una burguesía naciente, en concreto, al libre comercio, tan imprescindible para dicha burguesía, y al final se llega a la conclusión de que con esas guerras de religión es imposible que progrese la burguesía, es imposible que haya paz entre los pueblos; y es ahí donde surge el primero de los derechos humanos: en torno a la búsqueda de solución a esos conflictos a través de la tolerancia.

La idea de tolerancia es el germen inicial de los derechos humanos. Se llega a la idea (son siempre ideas históricas, que aparecen históricamente, que no están en un abstracto conceptual que expresa una verdad válida para todos los tiempos, sino que se sitúan en la historia) de que cada persona tiene derecho a adorar a Dios de acuerdo con el dictamen de su propia conciencia y no se puede imponer la religión.

Esa es la batalla que se plantea en la Europa de los siglos XVI y XVII. Algunos, como Enrique IV, antiguo rey de Navarra que se convierte en rey de Francia, establecen edictos de tolerancia para que los protestantes franceses, en las plazas donde son mayoría —por ejemplo, en La Rochelle—, puedan adorar a Dios de acuerdo con los planteamientos de las iglesias protestantes, pero digamos que desde el punto de vista del modelo de civilización, hay un modelo que representa fundamentalmente el rey de Francia, a pesar de que sigue siendo un rey muy cristiano, o representan los nacientes Estados que surgen de la independencia de Flandes respecto de España, y luego está el modelo de España, que representa Felipe II, quien, cuando su hermanastro don Juan de Austria le dice que cree conveniente dar un edicto de tolerancia en los Países Bajos para que Flandes no se separe de la corona de España, le contesta con esa famosa carta donde dice que prefiere perder hasta el último de sus reinos antes que abandonar la única religión verdadera, que es la religión católica. La confrontación entre esos dos modelos acaba con la Guerra de los Treinta Años, que finaliza con la Paz de Westfalia, que en 1648 establece ya el principio de la tolerancia.

Y ahí tenemos la primera guía de los derechos humanos. En torno al principio de tolerancia y a través de la idea del derecho de adorar a Dios de acuerdo con el dictamen de la propia conciencia es cuando entra en juego la libertad de conciencia, la libertad religiosa, y ya, a partir de ahí, todas las libertades vinculadas al pensamiento, la expresión, etcétera. Por cierto que ese momento de la entrada del primer derecho es también el momento inicial de la decadencia del imperio español. Cuentan algunos cronistas franceses que cuando el príncipe de Condé, que mandaba las tropas francesas en la batalla de Rocroi —que es el principio del fin de esa hegemonía española— llega al campo de batalla y va viendo la cantidad de muertos que hay, se encuentra a un capitán de los tercios de Flandes herido y le dice “¿cuántos erais los españoles?”, y aquel oficial herido, cuentan esas crónicas, le dijo

“contad los muertos, señor mariscal”. Efectivamente, aquel es un momento de pérdidas: hemos llegado a perder el Franco Condado y alguna de las posesiones que teníamos en Francia, y luego vendría la pérdida del norte de Italia, etcétera. En todo caso, primer derecho humano, que contrasta con el principio de la decadencia española, porque hay que decir que nosotros, desde el punto de vista intelectual, hacemos una primera gran aportación al pensamiento en materia de derechos humanos, que es en la llamada escuela española de Derecho Natural, la escuela de Salamanca, especialmente con Vitoria, Suárez, Báñez, etc., que construye un concepto determinante para la evolución de los derechos humanos, el concepto de derecho subjetivo, el *ius subiectionis*, que será el instrumento en el que se insertan, en el ámbito del derecho, los derechos humanos como derechos subjetivos; pero, después, la política de Felipe II —no tanto la de Carlos I— produce un aislamiento enorme de nuestro país y las posteriores conquistas intelectuales que llevan a los derechos humanos se producirán —siguiendo, es verdad, mucho de lo que había hecho la escuela española de Derecho Natural—ya desde unas perspectivas más vinculadas a posiciones protestantes; y no de las grandes iglesias —ni luteranas ni calvinistas—, sino de las pequeñas sectas —sobre todo socinianos y arminianos—; de ahí que el gran paso intelectual siguiente sea el que da Hugo Grocio, autor flamenco del siglo XVII, sociniano, que es el continuador de la línea del Derecho Internacional que había establecido Francisco de Vitoria en una obra muy importante titulada *El derecho de la guerra y de la paz* (escribió también *De la libertad de los mares*, otro libro importantísimo para todo el tema de la libertad de navegación) y que en el número 16 de los prolegómenos, especie de introducción, de su gran obra *El derecho de la guerra y de la paz* plantea por primera vez algo que era real, la ruptura de la unidad religiosa, Dios ya no podía ser el referente último porque había muchos dioses presentes en esa comunidad cultural del siglo XVII. Y dice que “aunque Dios no existiera, cosa que no puede afirmarse sin grave blasfemia [añade esto para preservarse, pues, aunque no existía unidad religiosa, sí existía unidad represora: las inquisiciones, y lo mismo daba que fueran católicas o protestantes, funcionaban todas], existiría el derecho natural y lo encontraríamos a través de la razón en la naturaleza humana”. Ahí se da un paso extraordinario para una de las grandes líneas de evolución de la modernidad, que es la secularización. El núcleo central ya es la persona, que es centro del mundo y que ya no está mirando al Cielo como los personajes del Evangelio, sino que está mirando a la Tierra y ya encuentra en la razón y en un derecho natural que se puede descubrir en la naturaleza humana los fundamentos de la ética y también los fundamentos de los derechos humanos.

En ese contexto se encuentran las dos líneas de evolución: la doctrinal y la práctica.

Ya hemos dicho que la práctica primera consiste en que en torno a la tolerancia aparecen los primeros derechos vinculados a la conciencia y a la libertad de pensamiento y de expresión, pero hay otros dos niveles que están en el primer momento de esa evolución histórica de los derechos humanos: el rechazo de la forma en que actúa el derecho penal en la monarquía absoluta. Hay un libro extraordinario de uno de nuestros grandes juristas, desgraciadamente asesinado por ETA, el profesor Francisco Tomás y Valiente, que se titula *El derecho penal en la monarquía absoluta*, donde describe el derecho penal inquisitivo o inquisitorial, donde no existía prácticamente derecho a defensa, donde la tortura se podía

utilizar como medio para buscar la verdad y como pena, y, sobre todo, una posibilidad de condenar a las personas sin juicio y sin proceso —quizás el paradigma de eso son las que en Francia llamaban *les lettres de cachet*, las cartas de calabozo, cuando el rey podía mandar a una persona de por vida a la cárcel simplemente con una fórmula que decía *car tel est mon bon plaisir*, que en un castellano castizo vendría a decir “porque me da la gana” (“porque ese es mi buen deseo”, diríamos en fórmula más educada”), y tienen ustedes un ejemplo —que supongo que todos habrán leído— de esa forma de actuación, que es *El Conde de Montecristo*, Edmundo Dantés, que es enviado a una prisión, felizmente se escapa, encuentra el tesoro... en fin, esa parte de la historia ya la conocen ustedes, pero es esa forma y van surgiendo una serie de autores, sobre todo en el llamado iusnaturalismo racionalista, fundamentalmente de origen lingüístico y cultural germánico, como Samuel von Pufendorf, Christian Tomasio o Christian Wolf, que discuten la posibilidad de utilizar la tortura, que hacen defensa de los derechos de los presos y de los detenidos, y que van configurando un segundo bloque de, precisamente, derechos de los presos y los detenidos e intentan luchar contra la idea de los delitos y de las penas en la monarquía absoluta —en España es, mucho más tarde, un español americano, don Manuel de Lardizábal, el que interviene en esa materia—, y el hecho es que, frente a esa situación, aparecen las garantías procesales, y si ustedes ven los primeros textos ya, digamos, solemnes de derechos humanos en la Inglaterra del siglo XVII, en la Francia del siglo XVIII o en los Estados Unidos, que se independizan de Inglaterra con la declaración de independencia de 1778, verán que ya ahí aparecen esos derechos, los primeros, con un carácter más historicista y más concreto, la *Petition of Right*, el Acta de *habeas corpus* y el *Bill of Rights* en la Inglaterra del siglo XVII, que culmina en la gloriosa revolución de 1689, y posteriormente en la Francia del siglo XVIII, con los puntos noveno y décimo de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, y luego en las diez primeras enmiendas, de 1791, a la Constitución americana de 1787, que establecen esos derechos del preso y del detenido. Y queda un tercer nivel en esa aparición histórica inicial, que tiene que ver con los límites al poder político, porque ese poder absoluto es un poder que no tiene límite; el soberano, que es la expresión del poder político, está por encima de las leyes, y en una de las grandes tragedias clásicas de Racine el autor hace decir a uno de sus personajes que *du pouvoir absolu vous ignorez l'ivresse*, del poder absoluto ignoráis la borrachera que supone el poder tan tremendo que tiene; y eso está vinculado a la idea de que el poder le viene al monarca absoluto, como él se justifica diciendo, directamente de Dios, y ha habido corrientes en el pensamiento, también en la escuela española de Derecho natural, que decían que el poder no le era otorgado al monarca directamente de Dios, sino con la mediación del pueblo. Y empieza ahí una serie de conceptos complementarios a los que he dicho, teóricos, que van a influir mucho en la práctica y que son, primero, las doctrinas pactistas, la idea de que ese poder no viene de Dios, sino que procede de un pacto, que es un criterio lógico —no es que históricamente haya existido un pacto en ningún momento, sino que es un criterio lógico que se formula con un pacto, el *pactum unionis*, donde se pasa del estado de naturaleza al estado de sociedad, y el *pactum subiectionis*, donde se pasa del estado de naturaleza a una sociedad gobernada donde se acepta el sometimiento a un determinado poder; y eso da lugar a dos ideas que son la de consentimiento y la de participación; entonces en ese entorno se organiza el poder de un consentimiento que supone la participación de los ciudadanos. Bien es verdad que el concepto de ciudadano y

el concepto de participación en su origen están muy restringidos y ese será otro de los grandes movimientos de la evolución histórica, y también de los derechos, donde de la participación restringida y del consentimiento restringido se va llegando a una ampliación que abarca el concepto de ciudadanía y la participación, que llega hasta el momento del sufragio universal en el siglo XIX, sufragio universal que primero es solamente masculino (Kant en una de sus obras menores plantea el tema y dice que naturalmente la participación tiene que ser solo de los hombres, que de ninguna manera de las mujeres ni los niños; y no de todos los hombres, solamente de aquellos que no tienen necesidad de vender su fuerza de trabajo —porque de otro modo serán igualmente dependientes—, de los que posean la autonomía necesaria, derivada de razones económicas y de razones culturales, para poder decidir libremente cuál es el sentido que debe seguir un determinado país).

Esto nos lleva al tercer bloque de derechos iniciales, que son los derechos de participación política, que van avanzando, pues primero son muy restringidos: solamente los poseen los varones de la burguesía. Esa es otra de las grandes luchas en el siglo XIX y en el siglo XX, no duden ustedes que en España —no somos de los primeros, tampoco de los últimos— se discute el tema del voto de la mujer a partir de la aprobación de la constitución republicana de 1931; cuando se produce la elección para las cortes constituyentes que van a llevar a dicha constitución republicana del 10 de diciembre de 1931, en esas elecciones iniciales no votan las mujeres, aunque pueden ser votadas, y hay dos conocidas diputadas socialistas en esas Cortes, incluso una de ellas tan famosa que da lugar a uno de los chotis de las revistas de aquellos años, Victoria Kent (“se lo *pues* pedir / a Victoria Kent, / que lo que es a mí / no ha nacido quién”). Y fíjense ustedes cómo está de confusa la situación en relación con el voto de la mujer, que ni siquiera en la izquierda existe acuerdo de introducir en la constitución el voto femenino, y precisamente una de las que se oponen más es Victoria Kent, porque dice que la mujer está manipulada desde los confesionarios y que lo que va a hacer es votar lo que le digan los curas. Y esa es una pequeña verdad coyuntural, pero se impone la tesis de alguna otra diputada y, sobre todo, la tesis de don Fernando de los Ríos, una persona extraordinaria, catedrático de Derecho político, como se llamaba entonces, y ministro de Justicia, ministro de Educación y ministro de Estado —el que construye las diez mil escuelas que modifican revolucionariamente el sistema educativo español—, que dice “quizá tropecemos [dando el voto a la mujer en las próximas elecciones], pero si tropezamos y no caemos, lo que estamos haciendo es dar un gran paso hacia delante”; y, efectivamente, así es: en las elecciones de 1933 las mujeres votan siguiendo lo que les dicen los confesores, pero ya, emancipadas, en las de 1936 son absolutamente decisivas para el voto a la izquierda, a ese famoso Frente Popular donde no había comunistas y donde todavía no existía —frente a las grandes mentiras que han contado los historiadores franquistas— un embajador de la Unión Soviética en la República Española.

Como verán ustedes, los tres núcleos del origen histórico de los derechos humanos son: tolerancia —derechos individuales—, garantías procesales y penales, que se recogen en esos textos que les he dicho —para protegerse frente al derecho penal de la monarquía absoluta, para acabar con este derecho—, y participación política. Digamos que esos son los orígenes y que se ven favorecidos por la aparición de otros rasgos que no son solamente el Estado, sino también, por ejemplo, una cultura individualista, que es la cultura de la mo-

derinidad —una cultura también progresivamente laica donde conceptos como el de creyente empiezan a ser irrelevantes desde el punto de vista político, lo mismo que lo son otros conceptos sociales como los vinculados a los gremios, a las relaciones feudales, etc.—; aunque Europa no se acuesta medieval y se levanta moderna, hay una etapa de relación en la que van disminuyendo cada vez más las dimensiones medievales y aumentando las nuevas, pero donde siguen coexistiendo y, por ejemplo, hasta 1789 los privilegios feudales no son eliminados, en la Francia que hace la revolución y que toma la Bastilla (la toma de la Bastilla es precisamente el símbolo de acabar con esta situación); y luego esos derechos, que se ven muy favorecidos, en relación con la laicidad, por la separación entre derecho y moral, que tiene lugar a partir del siglo XVII y que producirá uno de los grandes equívocos en relación con el tema de los derechos humanos; porque la separación que anuncia Tomasio entre el derecho y la moral es entendida en algún sentido como que en el ámbito del derecho, en el de la política y en el ámbito público no hay referentes morales, sino que los referentes morales son solamente individuales que están vinculados a la ética privada; y eso conduce a una determinada visión del positivismo que prescinde de dimensiones modales aunque los positivistas tienen una profunda moralidad pública, pero encuentran, por razones metodológicas, dificultad en que esa moralidad que tiene el derecho y que tiene la política posea una suficiente dimensión de objetividad científica y eso produce situaciones como las que se suceden con la primera y, sobre todo, con la Segunda Guerra Mundial, donde se producen unos desastres impresionantes en el ámbito de los derechos humanos: asesinatos, desapariciones, lucha contra lo que Carl Schmitt llamaba, apoyando a Hitler, “el enemigo sustancial”, que es el enemigo sobre el que no cabe discusión ni cabe acuerdo, sino que la única posibilidad es eliminarlo —esa es la idea sobre los judíos—; y todo esto desencadenará ese equívoco en el que se llega a decir que la responsabilidad de todos esos males deriva de esa posición positivista que no tiene en cuenta dimensiones morales y que presenta a estos positivistas como si fueran los grandes responsables de todos esos males; hay incluso un gran profesor alemán que había sido ministro con la República de Weimar, Gustav Radbruch, positivista que se convierte al derecho natural y que escribe en 1945 una obra que se titula “Leyes que no son derecho y derecho por encima de las leyes”, donde viene de nuevo a hacer aparición la defensa del naturalismo, y ese gran equívoco, que afecta, naturalmente, al tema de los derechos humanos, no tiene nada que ver con la realidad porque en la realidad han sido los grandes positivistas los defensores de los derechos humanos, mientras que los llamados *iusnaturalistas*, defensores del derecho natural y de una ética vinculada a la religión, han sido los grandes colaboradores de las dictaduras. Hay un libro, en relación con Alemania, del profesor Ernesto Garzón Valdés, donde queda clarísimo que los positivistas sufren porque tienen una moralidad aunque no han sido capaces de explicitar que esa moralidad puede servir para justificar una objetividad en el ámbito de la política y del derecho, pero que ellos la han vivido. Hans Kelsen, quizá el más grande de los juristas del siglo XX, un positivista que tuvo que huir, hasta que llegó en 1943 a California, dice, siguiendo un poema de Heine, “por fin he llegado a la morada del cansado peregrino”, después de recorrer toda Europa, y dice que su moral es la moral del profesor, que necesita tener acceso a la verdad, que es la moral de la tolerancia, la moral del respeto a los demás, la moral de la libertad de la ciencia y de la investigación, pero no se atreve a decir que esa moralidad puede tener una dimensión más objetiva. Y en España tenemos el mismo caso.

En España todos los grandes apoyos al llamado movimiento nacional son de iusnaturalistas; incluso hay un profesor de Derecho Penal de la Complutense, don Isaías Sánchez Tejerina, que señalaba el movimiento nacional como caso de legítima defensa colectiva. Pero la realidad no se corresponde con eso. Lo que sí se produce es el rearme moral de las dimensiones éticas y en ellas los derechos humanos son un instrumento fundamental.

Dos palabras más para seguir la evolución desde esos momentos iniciales. Si vemos el tema desde el punto de vista de la forma de los derechos, los derechos en su origen son formulados como derechos naturales, porque era la cultura que estaba entonces viva, en la escuela iusnaturalista, racionalista, protestante, de derecho natural, y, claro, eso también produce un gran equívoco, porque se tenía la sensación de que los derechos, como derechos naturales, su valor racional era suficiente para que los poderes políticos se inclinassen ante ellos; pero nada más inexacto: el poder político seguía siendo una fuerza sin conciencia y esos derechos naturales, una conciencia sin fuerza. Por eso es necesario un primer proceso que llamaríamos de *positivación* de los derechos; ese es el primer gran paso que se da, cuando los derechos humanos se incorporan al derecho positivo sobre todo en las constituciones, en una declaración como la francesa; y en España, por primera vez, de una manera no sistemática y coexistiendo con dimensiones todavía antiguas —como, por ejemplo, el declarar la religión católica como la única religión verdadera y religión del Estado—, se incorporan ya algunos derechos en la Constitución de 1812. El proceso de positivación es seguido de la toma de conciencia de que muchos derechos que son proclamados como universales no lo son; por ejemplo, el artículo primero de la declaración francesa de 1789, “todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”: esa afirmación no era cierta entonces y se produce un segundo proceso para que dicha afirmación sea real y efectiva, un proceso que podríamos llamar de *generalización* de los derechos. Y entran en juego dos temas que curiosamente en la declaración del XVIII no estaban: el reconocimiento del derecho de asociación y el sufragio universal.

El reconocimiento del derecho de asociación tarda mucho en producirse. En España, el Partido Socialista Obrero Español se funda (en Madrid, en 1879; una placa en la taberna Casa Labra, en la calle Tetuán, nos dice que allí se fundó) en la clandestinidad, porque todavía no estaba reconocido el derecho de asociación; pero cuando, cuatro años más tarde, se funda la Unión General de Trabajadores, ya es legal porque Sagasta, el Primer Ministro liberal, ha reconocido el derecho de asociación. Y eso ocurre en Inglaterra con las *trade unions*, con los fabianos —el colectivo intelectual en el que están una serie de profesores y de gentes valiosas, que está en el origen de lo que se llamaría después el Partido Laborista (la London School of Economics es una fundación de los fabianos)—, pero todavía sin que existiera —habría que esperar a finales del XIX— un reconocimiento del derecho de asociación, porque lo que existía era una tesis de que en los Estados liberales no debía haber nada que se interpusiera entre el individuo y el Estado; y pensando en los gremios medievales, que ya prácticamente estaban disueltos, surge una serie de leyes de prohibición de las asociaciones —la primera es la famosa ley de Chapelier en Francia, que tiene réplicas españolas a partir de 1820—; pero en la realidad lo que se estaba intentando era evitar que se produjeran coaliciones y agrupaciones entre una clase que estaba surgiendo y que tenía una especie de duda enorme que solamente resolverá a finales del XIX o a principios

del XX: ¿qué hacemos?, ¿vamos a destruir el estado liberal, parlamentario y representativo y a hacer la revolución —como decía Marx y, sobre todo, Lenin— o vamos a introducirnos dentro del Estado liberal, parlamentario y representativo para introducir nuevos derechos? Ese es el reformismo del que participan personas como Lasalle y sobre todo Bernstein en la socialdemocracia alemana, y en España hay también una especie de duda tremenda derivada, en primer lugar, de la falta de un alto nivel cultural en los fundadores del Partido Socialista —no había más que un profesional intelectual, pero ni Pablo Iglesias ni los demás eran sino obreros un poco ilustrados—, y el asunto se acaba resolviendo cuando después de la Primera Guerra Mundial los comunistas rusos, que acaban de tomar el poder, deciden crear la Tercera Internacional. Entonces en el Partido Socialista Obrero Español se plantea una duda: ¿seguimos en la internacional socialdemócrata o nos inscribimos en la internacional revolucionaria, que es la que han creado los rusos? Y entonces mandan una delegación presidida por don Fernando de los Ríos —del que ya hemos hablado, ilustre catedrático, después ministro de la República—, autor de un libro titulado *Mi viaje a la Rusia soviética* donde cuenta ese viaje y donde, por ejemplo, cuenta su entrevista con Lenin y cómo, después de haber hablado largo tiempo con él, le dice a Lenin: “bueno, y de la libertad ¿qué me dice usted?” —porque de eso no habían hablado—, y entonces Lenin le contesta con la famosa frase “¿libertad para qué?”, y Fernando de los Ríos dice: “libertad, para ser libres”. Y esa entrevista es decisiva para que al final el Partido Socialista Obrero Español no se incluya en la Tercera Internacional; y eso produce la escisión comunista, que se cree el Partido Comunista con motivo de esa negativa del Partido Socialista a entrar en la Tercera Internacional.

* * *

Derecho de asociación, que es fundamental para que los obreros puedan optar por la vía reformista y puedan agruparse en grandes partidos y en grandes sindicatos obreros, y sufragio universal: ahí culminaría la evolución de los derechos del hombre y del ciudadano. Pero ese proceso de generalización luego se amplía con un proceso de internacionalización, porque se llega a la convicción de que la defensa de muchos de esos derechos no se puede hacer a nivel de un estado, de que existe una serie de dimensiones internacionales que llegan a la necesidad de buscar una regulación y una protección internacional, y eso supone lo que es la declaración de la ONU en 1948, que realizan personas muy valiosas, como René Cassin, como Jacques Maritain, como la viuda de Roosevelt. Y Maritain dice una cosa muy interesante: “nos pusimos de acuerdo en la declaración a condición de que nadie explicase las razones por las cuales defendía este acuerdo por los derechos humanos”. Todavía se mantenía una idea de que era posible que los rusos, los chinos, los unos y los otros, todos los defendieran; eso se va a ir ya perfilando y después del proceso de internacionalización que da lugar a grandes textos internacionales, algunos universales y otros regionales, como la declaración europea y los convenios adicionales, también se abre la puerta a la toma de conciencia de que hay otros derechos que no son ya del hombre y del ciudadano, sino de personas o colectivos concretos y situados, porque son colectivos que estaban en inferioridad de condiciones y era necesario darles unos derechos específicos para poder situarlos al nivel de los demás. Y esos son, por ejemplo, los derechos de la mujer, sobre todo a partir de mediados del siglo XIX; pero fíjense ustedes —por hacer una reflexión breve sobre este te-

ma— en que la igualación jurídica de derechos de la mujer en relación con el sufragio, que está perfectamente conseguida en la mayor parte de los países, garantiza el sufragio activo y el pasivo, garantiza que todas las mujeres puedan votar —y, de hecho, votan las que quieren—, pero se ha constatado que, pese a la existencia de una igualdad en cuanto al derecho a ser *elegibles*, a pesar de llevar ya muchos años —en España más de treinta, en otros países más aún— de voto libre para hombre y mujer, la igualación de candidatos, sin embargo, no se ha producido (por razones que son extrajurídicas, por razones fundamentalmente sociológicas). Entonces, ha habido que hacer —y esta es la situación en que nos encontramos ahora— una segunda intervención jurídica: no basta con decir que todos los hombres y mujeres son igualmente elegibles, sino que lo que ahora se ha dicho en la mayor parte de los países europeos es que un tanto por ciento de mujeres tienen que estar en puestos en los que puedan salir, para poder dar ese impulso (en su momento lo deseable sería que esto desapareciera cuando se viera como natural), y existen diversas fórmulas —puede ser el reparto al 50%, al 60%/40%...— que son como incentivos de apoyo. Y es lo mismo que se produce con otros derechos, que son también de sectores concretos en situación de inferioridad en el beneficio de los derechos humanos: los niños, los mayores, los discapacitados, los enfermos.

Esta ha sido la evolución. Y estamos en una situación en la cual existen grandes diferencias en cuanto a derechos humanos y hay todavía grandes contradicciones porque, digamos, los que tienen que ser líderes y adalides del progreso de los derechos —y lo son, en general, para sus propias comunidades— no han dado todavía el paso para ser líderes suficientemente volcados en la consecución de igualdad en el caso de las sociedades más atrasadas. Y además existen sectores con culturas políticas y religiosas diferentes que no están por la labor y que consideran que es fundamental el que haya un jefe religioso por encima del Presidente de la República, como ocurre en Irán, o cosas de ese estilo, con lo que ya no se trata de que las democracias occidentales no ayuden suficientemente. Es decir, que todavía tenemos muchos caminos que recorrer, pero los derechos humanos son una de las grandes conquistas de la humanidad y esperamos que se vayan generalizando.

Os dereitos sociais como dereitos humanos

Xabier ETXEBERRIA
Universidade de Deusto

1. INTRODUCCIÓN

A máis de un podería resultarlle estraño ou redundante o título desta intervención. É que non é evidente que os dereitos sociais son dereitos humanos? Pois non o é. Non só na práctica, senón mesmo na teoría de moitos pensadores, estes dereitos (inclúo entre eles os coñecidos como dereitos económicos, sociais e culturais) ou non o son propiamente ou sono de segunda categoría.

En efecto, historicamente houbo fortes resistencias a aceptar os dereitos sociais como auténticos dereitos humanos, con todas as súas consecuencias. As obxeccións veñen de dúas fronte.

En primeiro lugar, os liberais máis estritos tenderon a consideralos “liberticidas”, por causa dos deberes de solidariedade que “impoñerían” indebidamente ás liberdades individuais: se queres ou mesmo cres que debes ser solidario cos desavantaxados, veñen dicirnos, podes selo, pero con aqueles cos que che pareza oportuno e á maneira como che pareza oportuno, sen que ninguén che marque as pautas obrigadamente. A obxección, como pode constatarase, é radical: non habería máis dereitos, coa súa correspondente esixibilidade, ca os dereitos civís e políticos.

En segundo lugar, os “realistas” recoñecen que estes remiten a cuestións moi dignas de seren aprezadas, moi acordes coas necesidades humanas fundamentais. Mais destacan que propoñelos como dereitos, coa súa correspondente xeneralización obrigada para todos os cidadáns, ten tales custos económicos e sociais que os fai inasumibles por parte dos Estados e a comunidade internacional. Por iso, sinalan, sería máis axeitado a respecto do que é posible consideralos quer como “aspiracións morais”, quer como “principios inspiradores” das políticas públicas, que marcan metas para estas, pero aos que cómpre irse achegando unicamente “en función do que permitan os condicionantes sociais e económicos”. Fronte á esixibilidade primaria, total e incondicionada dos dereitos civís e políticos, terían unha esixibilidade secundaria, parcial e condicionada.

Esta consideración “realista” indrodúcenos nun paradoxo trágico. Cando a cidadanía máis precisa do exercicio destes dereitos —en situacións de penuria económica, laboral, etc.—, é cando menos se poderían esixir. É precisamente o que está pasando agora coa

combinación dos procesos de globalización e da crise económica enmarcada neles. Acábasenos por dicir: dado que hai que competir no nivel internacional, non convén esixir moito destes dereitos, por exemplo no eido laboral, porque fan diminuír a competitividade; e dado que estamos submerxidos nunha profunda crise económica global a partir da inicial crise financeira, temos que recortar estes dereitos sensiblemente, para que se xeren situacións de crecemento da riqueza que permitan, despois, o reparto implicado nos dereitos sociais. Por certo, nisto último aparece un novo paradoxo, que como o anterior prefiro chamar falacia: suponse que a crise foi introducida por institucións que se guiaban polo liberalismo que re- cea dos dereitos sociais e, para superala, recoméndase que nos envorquemos neste liberalismo.

Na exposición que segue tratarei de responder a obxeccións coma estas mentres vou definindo que son dereitos sociais e quen son os responsables de os promover¹. Adianta xa que, fronte a elas, postularei a tese de que hoxe máis ca nunca se precisa reivindicar estes dereitos en canto dereitos plenos, empregando conxuntamente para esta defensa a achega reflexiva (a que aquí me corresponde máis propiamente) e asemade o compromiso social, que me gustaría provocar nos lectores.

2. OS DEREITOS SOCIAIS COMO DEREITOS DA DIGNIDADE HUMANA

2.1. Dereitos sociais na raiceira na dignidade humana

Se pretendemos reivindicar os dereitos sociais como dereitos humanos plenos, cómpre que os fundamentemos na categoría básica da que estes xorden cun dinamismo intrínseco: a de dignidade humana universal.

A tese de fondo é a seguinte: se *todos* somos suxeitos de determinados dereitos humanos, isto é porque somos suxeitos de *dignidade*. Recordemos o que significa esta palabra. É digno o que vale por si mesmo, o que, neste sentido, é un fin en si. Non é digno o que se atopa nalgunha destas tres situacións: vale só como medio para a obtención dun fin —valor estritamente instrumental—, e por tanto pode ser utilizado para conseguilo; non vale para nada, e por tanto marxínase; é un disvalor perigoso, e por tantooclúese ou destrúese.

Pois ben, os dereitos humanos fundaméntanse no suposto de que todos os seres humanos, en tanto que humanos, isto é, en tanto suxeitos libres e racionais con capacidade de moralidade, somos fins en si, valem por nós mesmos, non se nos pode instrumentalizar ou considerar como puro medio. Aínda menos como algo que non vale nin como medio ou que é considerado na súa condición humana como disvalor. A explotación, a escravitude, pero tamén a exclusión, e por suposto a aniquilación, son atentados directos contra esta dignidade. Por outra banda, o feito de que sexamos suxeitos de dignidade en canto hu-

¹ Unha primeira versión do que aquí se di, encadrada no tema da economía solidaria, pode atoparse no meu traballo previo “La empresa solidaria en el marco de los derechos sociales”, aparecido na obra colectiva de 2004 *La economía solidaria y su inserción en la formación universitaria* (Bilbao: Universidade de Deusto, 91-124).

manos significa que esta dignidade fundamental non depende nin do tipo de obras que fagamos nin da orixe que teñamos, nin das capacidades que amosemos, nin do colectivo ao que pertencemos, etc.

Desta dignidade, diciamos, emerxen os dereitos humanos. Especificando un pouco máis, pode sinalarse que aparecen nela dúas perspectivas que provocan o nacemento de dous tipos de dereitos.

Hai, en efecto, unha dignidade que xera *poderes* para a iniciativa persoal: experimentámonos como fins en nós mesmos cando nos vivenciamos como seres con iniciativa, para o cal deben recoñecerse os dereitos civís (liberdade de reunión, crenzas, expresión, etc.) e políticos (posibilidade de elixir e ser elixido, de participar en procesos do ben común, etc.). Exemplificando: vivénciome como fin en min mesmo cando teño o poder de expresarme con liberdade, porque ninguén me tapa a boca, debido a que *respecta* en negativo —non coaccionándome— o meu dereito correspondente.

Pero hai, ademais, unha segunda perspectiva da dignidade, a que remite á existencia de certas *condicións da existencia*. Só son efectivamente fin en min mesmo cando realizo facticamente a miña condición ontolóxica, isto é, cando teño con que me manter, onde vivir ou traballar, como educarme ou como ser coidado na enfermidade, etc. Isto, por unha banda, dota de *vida digna* a quen é constitutivamente digno; e, por outra, amósase condición de posibilidade para o exercicio fáctico destes dereitos poderes dos que se acaba de falar. Evidentemente, con isto atopámonos cos dereitos sociais. E estes amósansenos, así en parte como expresión da dignidade —dereitos intrínsecos a esta— e en parte como posibilitación da súa posta en práctica coa nosa iniciativa. Quere dicir isto último que os dereitos sociais se subordinan aos civís e políticos, en canto que serían “medios” para que estes se realizasen? Aquí cumpriría falar máis ben dunha circularidade virtuosa: porque exercemos dereitos civís e políticos podemos reclamar dereitos sociais; mais, á súa vez, porque gozamos dos dereitos sociais podemos exercer con plenitude os dereitos civís e políticos. Examinados desde este punto de vista, os tres tipos de dereitos amósansenos indivisibles e interdependentes, como despois se destacará.

2.2. Exploración da conexión entre dignidade e necesidade

O que se vén de sinalar amosa que sermos suxeitos de dignidade constitúenos en suxeitos que teñen dereito a que queden cubertas satisfactoriamente as súas necesidades nun sentido amplo —desde o biolóxico ata o simbólico—. Dito así, podería concluírse que alá onde hai unha necesidade hai un dereito a que sexa cuberta co correspondente ben ou servizo, de tal modo que, por unha banda, se logre unha vida digna e, pola outra, se actualice unha capacidade coa que exercer os dereitos poderes. Ora ben, para non caer nunha inflación indebida en dereitos sociais, imponse un axeitado discernimento verbo das necesidades ás que estes apuntan.

Só remiten ao dereito social aquelas necesidades que precisan recoñecemento e protección xurídica porque deben ser consideradas *necesidades básicas*. Os criterios cos que cómpre delimitalas son os seguintes:

— Amósansenos esixencias ineludibles para o desenvolvemento dunha vida humana digna.

— Non son froito dunha elección, senón dunha constatación: “atopámolas” na persoa sen podelas pasar por alto. Neste sentido, deben ser caracterizadas como necesidades intrínsecas, universais e limitadas. Por que limitadas? Porque non dependen dos nosos desexos, potencialmente ilimitados, senón de realidades obxectivas.

— Finalmente, son necesidades que remiten a bens dos que podemos carecer. Temos dereito a satisfacer a necesidade de beber porque podemos carecer de auga. Ata hai pouco ninguén falara de dereito a satisfacer a necesidade de respirar porque ninguén carecía de aire, ou non se era consciente dos efectos da contaminación; unha vez que isto sucede, en contextos contaminados, pode comezar a falar-se do dereito ao aire respirable. Como se ve, é a necesidade a que decide o dereito, mais este tende a se definir polo ben que cobre a necesidade.

Estes criterios presupoñen, pois, que as necesidades das que falamos teñen un soporte na propia condición humana. Ora ben, hai que ser conscientes de que esta condición humana non existe á marxe de culturas e tempos particulares. O que leva aparelado o deito de que se concreten de modos específicos en cada contexto histórico-cultural. Isto implica as seguintes dúas cuestións:

— Hai que recoñecer unha certa apertura a esta pluralidade histórica á hora de concretar as necesidades e, especialmente, os bens cos que se realizan. Por exemplo, todos temos a necesidade de nos alimentarmos, isto é, de introducir no noso organismo unha determinada cantidade de hidratos de carbono, proteínas, etc. Pero, á súa vez, todos somos “animais simbólicos” que, entre outras cousas, podemos dar sentido a alimentos concretos. Isto último trae como consecuencia o feito de que hai culturas que consideran negativo consumir carne de porco. Respectar a concreción das dúas necesidades —a alimentaria e a simbólica—, por exemplo, en programas de axuda alimentaria, esixe achegar alimentos que non estean suxeitos a prohibicións. Queda así modulado culturalmente o dereito ao alimento.

— Cómpre sermos conscientes das dificultades que ás veces xorden á hora de distinguir o que é desexo do que é necesidade, porque debe terse presente o contexto. Por exemplo, a cirurxía estética en certas circunstancias amósasenos como un desexo estrito —un “capricho”—, o que fai que non entre dentro do dereito á saúde —se se quere realizar, debe ser cuberta cos recursos da persoa interesada—; mais noutras, por exemplo, unha grave desfiguración do rostro tras un accidente, cómpre que sexa considerada parte do dereito ao coidado da saúde. En casos coma estes, o que se precisa é un diálogo cívico, coordinado polas institucións públicas, para definir os criterios que permitan as distincións axeitadas.

O que estamos a dicir amosa, segundo se adiantara, que precisando unha necesidade precisárase un dereito. Por esta vía da necesidade, os dereitos sociais aparecen con moita máis facilidade que pola vía liberal clásica da dignidade-poderes. Son propiamente os

dereitos que xorden de modo máis natural, aínda que tamén os dereitos civís e políticos poden ser contemplados como expresión das necesidades de autonomía e seguridade.

De todos os xeitos, cómpre afirmar con contundencia que non é o “feito” da necesidade o que dá o “dereito” á súa satisfacción, senón a circunstancia de que esa necesidade sexa a dun suxeito de dignidade e sexa discernida a través dunha auténtica argumentación intersubxectiva.

Unha derradeira observación para pechar este apartado. Aínda cando os dereitos sociais remiten a necesidades que temos todos os humanos, estes revélansenos propiamente naquelas persoas que non as teñen cubertas. Por exemplo, o feito de que ter traballo en sociedades como as nosas é un dereito amósase manifesto en quen está parado e no que esta circunstancia supón: o ben do traballo (telo —dereito ao traballo— e telo en condicións humanizadas —dereito no traballo—) é a vía coa que a maioría cobre a necesidade de recursos monetarios e a de participar na produción da comunidade. Isto significa que se trata de dereitos que remiten non ao individuo abstracto na súa condición de “humano” —coma os dereitos civís— ou “cidadán” —coma os dereitos políticos—, senón na súa condición de persoa concreta necesitada do básico do que pode carecer. Cando se constata esta desigualdade de situacións de satisfacción de necesidades, chégase á moi importante conclusión de que os dereitos sociais, para se realizaren en todos, supoñen tratar de modo desigual os desiguais para facer a igualdade. O seu criterio de xustiza de fondo é o clásico principio marxiano de “a cada quen segundo as súas necesidades, de cada quen segundo as súas posibilidades”.

3. OS DEREITOS SOCIAIS NO CONXUNTO DOS DEREITOS HUMANOS.

3.1. Tipos de dereitos humanos

Aínda que nas consideracións precedentes se foi esbozando unha tipoloxía dos dereitos humanos, cómpre agora precisala con máis detalle, pois isto permitiranos facer unha comparación iluminadora entre os dereitos sociais e o resto dos dereitos.

Entre os dereitos humanos máis propiamente individuais e firmemente definidos e proclamados, podemos distinguir tres tipos de dereitos:

— Dereitos civís ou de autonomía privada: aqueles dereitos de liberdade que nos permiten tomar iniciativas na vida persoal e civil en función das nosas propias opcións e proxectos de autorrealización. Son dereitos que xeran nos demais o deber de respecto. Neste sentido, dannos inmunidade fronte a calquera coacción externa directa. Por exemplo, o feito de que teño dereito *efectivo* ao exercicio libre da sexualidade, inmúnizame fronte ás coaccións que foron tradicionais perante certos modos de vivila, coma o homosexual.

— Dereitos políticos de autonomía pública, que lexitiman a nosa participación na vida política. Normalmente tende a se reducir esta ao que ten que ver coas institucións estritamente “públicas” ou estatais. Considero que hai que incluír nela a nosa participación nas organizacións “sociais”, as cales, aínda non sendo propiamente públicas, perseguen o ben

común ou interese xeral. Pénsese, por exemplo, en Amnistía Internacional ou en Greenpeace, ou en organizacións vencelladas ao movemento feminista ou pacifista. Estes dereitos, como viu ben Kant, aínda que o aplicou redutoramente, constitúennos en suxeitos colexisladores.

— Dereitos sociais ou de satisfacción das necesidades básicas para que se realice a vida digna, e para que a liberdade formal dos dereitos anteriores poida ser unha liberdade real.

Hai ademais un cuarto bloque de dereitos de sensibilidade máis colectivo-solidaria, con estatuto non de todo desenvolvido ou con aplicación ou formulación aínda debatida: dereito ao desenvolvemento, á identidade cultural, á autodeterminación dos pobos, ao medio ambiente, á intervención humanitaria... Aquí non os imos considerar, porque as comparacións dos dereitos sociais fanse sobre todo cos dous primeiros tipos. Con todo, non está de máis facer a observación de que para que os dereitos sociais teñan alcance planetario, teñen que se aliar coa maioría destes dereitos.

A distinción entre os tres primeiros tipos de dereitos parece remitirnos á que se expresa nos Pactos do 66: un para os dereitos civís e políticos, outro para os dereitos económicos, sociais e culturais. Con todo, cómpre recoñecer que nesa separación de dereitos que se especifica nos Pactos hai algunhas confusións:

— Algúns dereitos cualificados como económicos foron clasificados historicamente como civís. É o caso, especialmente, do dereito á propiedade privada, visto como dereito á liberdade de iniciativa coa que conseguimos e intercambiamos bens.

— E, no outro sentido, hai dereitos civís que son considerados como “sociais”, que teñen dinámica propia de dereitos civís. É o caso do dereito de sindicación e de folga, en si situables no marco da liberdade de asociación, reunión, etc. Se se veñen clasificando os dereitos sociais, isto débese ao feito de que historicamente foron reivindicados e exercidos por un movemento social, o movemento obreiro, como medio para conseguir aqueles que si son propiamente dereitos sociais. De feito, son posibles certas folgas que teñen moi pouco de sociais.

Estas mesturas e confusións son en parte froito dos procesos históricos de afirmación dos dereitos humanos. Procesos complexos que non conviría reducir á linealidade das “xeracións” de dereitos. Amosan que unha delimitación precisa dos dereitos sociais debería entrar nestas matizacións.

3.2. Comparación entre dereitos sociais e dereitos civís e políticos

⁹Feita a clasificación, pasemos agora á comparación, aquí sobre todo coa pretensión de poñer en claro o que son os dereitos sociais e o seu grao de esixibilidade. Cómpren tres observacións:

— Se os dereitos civís e políticos son sobre todo, como se dixo, dereitos-poderes, os dereitos sociais son sobre todo dereitos—expectativa de prestación de bens. Chámaselles tamén ás veces dereitos—crédito.

— Os primeiros, sen considerar as situacións particulares, parten da afirmación da igualdade formal, desde a cal se impoñen a non discriminación e o respecto. Os segundos, atendendo ao concreto e presupoñendo a posibilidade de desigualdades fácticas, oriéntanse cara á igualdade “material” no ámbito das necesidades básicas. Procuran a satisfacción destas, liberando das privacións.

— Do que se vén de dicir téndese a extraer a conclusión de que os primeiros son dereitos “en negativo” —piden que non se faga, que se respecte—, en tanto que os segundos serían dereitos “en positivo” —esixen que redistribuamos os bens—. Así e todo, cumprirá matizar isto, porque unha formulación así de contundente, á parte de non ser certa, acaba prexudicando o recoñecemento dos dereitos sociais.

Se os diversos tipos de dereitos humanos se nos presentan deste modo, avanzando na comparación, haberá que pensar en facer unha xerarquización entre eles?

Cómpre comezar respondendo que a clasificación e presentación histórica dos dereitos humanos tendeu a funcionar como xerarquía consciente e supostamente argumentada. Tense defendido, e aínda se segue defendendo amplamente, que os auténticos dereitos, isto é, os xuridificables e esixibles plenamente, por todos, para todos e en todo momento, serían os civís e os políticos. Os dereitos sociais, por contra, serían dereitos de segunda categoría, mesmo non propiamente dereitos senón, como sinaléi na introdución, “aspiracións morais”, que deben inspirar as políticas públicas mais tendo presentes os “condicionantes económicos”.

As razóns históricas que viñeron sustentando esta xerarquización son dúas. Por unha banda, esta concorda coa sensibilidade liberal, no marco da cal se realizan as primeiras formulacións de dereitos humanos e para a cal os dereitos sociais son obstáculos para as liberdades. E concorda, por outra, cos intereses da clase burguesa que historicamente lidera as declaracións iniciais de dereitos.

A segunda razón, que se asenta en que o interese particular prima sobre o interese xeral, e é evidentemente indefendible, funciona sen que sexa explicitamente formulada. Hoxe tamén se fai difícil defender a primeira de forma radical. Por iso reformúlase doutro xeito, como razón circunstancial: aínda que non se queren xerarquizar, dise, a maior ou menor factibilidade dos dereitos impoñería a xerarquía fáctica. E como, engádese, os dereitos civís e políticos non custan practicamente nada, mentres que os dereitos sociais esixen grandísimos recursos, acábase concluíndo que a xerarquía que se impón é a clásica, aínda que cunha argumentación matizada.

Haberá que amosar que tamén esta argumentación é espuria e non concorda co funcionamento dos dereitos humanos. De todos os xeitos, antes de pasar a isto, convén facer derivar a comparación cara a un terreo no que, no seu sentido xerarquizador, e esvae: o da indivisibilidade dos dereitos.

3.3. Os dereitos sociais no marco da indivisibilidade e interdependencia dos dereitos humanos

Aínda que a indivisibilidade dos dereitos humanos se viña postulando antes, hai que agardar á Conferencia de Viena de 1993 para que a declare solemnemente, fronte a calquera xerarquización. Sintetizando moito, esta indivisibilidade supón tres cousas:

— En primeiro lugar, que todos os dereitos declarados son igualmente esixibles e todos deben esixirse e respectarse: hai que intentar unha realización global harmonizada e non “sucesiva”. En concreto, non se poden reclamar algúns dereitos sen reclamarlos e respectalos a un tempo todos. E non se pode dicir: nin que teñamos primeiro os dereitos civís e políticos —tese liberal— e despois xa veremos se podemos ter os dereitos sociais, nin que teñamos primeiro os dereitos sociais para que despois poidamos ter dun modo axeitado os dereitos civís e políticos —tese do comunismo clásico—.

— En segundo lugar, a indivisibilidade implica que todos os dereitos humanos son interdependentes. Por unha banda, isto supón que a realización plena duns dáse mercé á realización doutros (se teño educación poderei exercer mellor a miña liberdade de expresión; tendo liberdade de expresión poderei exercer o meu dereito á educación). Por outra banda, supón que a delimitación duns dereitos precísase no confronto con outros (o alcance do dereito á intimidade delimítase en ocasións confrontándose correctamente, segundo criterios de ben común, co dereito á información).

— Finalmente, as tensións que xurdan entre dereitos non deben resolverse con criterios de xerarquización, senón que deben afrontarse no marco da súa indivisibilidade, procurando a mellor solución para o conxunto dos dereitos.

Unha derradeira consideración para concluír coa problemática da xerarquización. Desde o enfoque puramente individualista, os dereitos sociais tenderán a ser sempre os dereitos segundóns. Só se sosterrán eficaz e equitativamente se hai un valor decisivo que os sustente: o da solidariedade daqueles que se senten formando parte da “comunidade” dos suxeitos de dignidade. Isto permítenos engadir un novo elemento á comparación que antes se fixo. Non é que os dereitos sociais sexan por si mesmos dereitos “grupais ou colectivos”, aínda que nalgúns casos ou perspectivas poidan adquirir esta característica, senón que precisan a solidariedade da grupalidade para que se realicen. Por certo, o trazo máis propio desta solidariedade é o feito de que move a relizar igualdade material —xustiza— comezando polos máis desavantaxados ou oprimidos.

4. SOBRE A PROMOCIÓN DOS DEREITOS SOCIAIS

Dado que cando se ten un dereito, todos poden esixir as condicións sociais para a súa realización, é importante preguntarnos quen ten que asumir a obriga de promovelos. Apliquemos isto ao caso dos dereitos sociais.

4.1. O suxeito promotor dos dereitos sociais

Nas concepcións clásicas, a quen propiamente falando corresponde promover os dereitos en xeral e os dereitos sociais en particular é ao Estado. Neste sentido os dereitos humanos son vistos, segundo se dixo, como “as reivindicacións que as persoas poden formular fronte ao seu goberno”.

Partindo deste suposto, faise unha clasificación dos Estados en función dos dereitos que se consideran obrigados a garantir:

— O Estado estritamente liberal é o que respecta e protexe os dereitos civís.

— O Estado democrático, o que respecta, protexe e encarna os dereitos políticos.

— O Estado social de Dereito, o que achega, ademais, aquelas prestacións de bens e servizos que cobren as necesidades ás que remiten os dereitos sociais —chamados por isto dereitos “de prestación”—.

Estas prestacións pódense facer de dous modos: directamente desde o Estado a través de institucións públicas; indirectamente, promocionando, financiando e controlando institucións privadas que as ofrezan, institucións que, neste sentido, pasan a ser sociais. Esta dobre posibilidade vén xerando un debate que continúa nos nosos días. Adoita formularse do seguinte modo: o Estado, a respecto dos dereitos sociais, ten obriga de conduta ou de resultados? Ten que ter a conduta de xerar institucións prestacionais de todo tipo (educativas, sanitarias, de servizos sociais, de oferta de traballo e vivenda, etc.), ou ten que se preocupar de que todos os cidadáns gocen de feito de todos os dereitos sociais, aínda que non sexa a través das súas propias institucións? A tradición socialista no seu sentido forte esco-rouse tradicionalmente cara ao primeiro, mentres que o liberalismo igualitario tendeu a apostar polo segundo.

Perante este debate, parece que o que se impón é avanzar cara a respostas non unilaterais nin dogmáticas que teñan en conta, por un lado, os contextos, e, por outro, a natureza de cada dereito. Por exemplo, nun contexto coma o noso, resulta recomendable que o dereito á saúde quede decisivamente garantido a través de institucións sanitarias estritamente públicas; o dereito ao traballo, por contra, parece esixir unha firme colaboración entre promocións públicas e colaboracións privadas; e canto ao dereito a recibir os servizos sociais perante situacións de precariedade ou vulnerabilidade, parece que como mellor se cobre é cunha combinación, coordinada polo Estado, de institucións públicas de atención e de institucións da sociedade civil ás que se apoia publicamente. Estéase ou non de acordo con estas valoracións a respecto destes dereitos, a mensaxe que se desprende delas é que a concreción do modo en que o Estado promociona os dereitos sociais debe ser obxecto de debate público, a ser posible segundo as pautas da democracia deliberativa.

De todos os xeitos, a dicotomía Estado-promotor / cidadán receptor debe matizarse decididamente. Tamén aos cidadáns, como individuos e organizados na sociedade civil, tócanos comprometermos na promoción e realización dos dereitos humanos. Isto é real, aínda que algo latente, no caso dos dereitos civís; é evidente no caso dos dereitos políticos, é imprescindible, desde a solidariedade, para a realización dos dereitos sociais de todos.

O modo máis común e elemental de colaboración do cidadán na promoción dos dereitos sociais é o pagamento de impostos. Cómpre non esquecer o feito de que estes dereitos supoñen distribución de bens. Mais toda distribución precisa primeiro recolección. Isto é, a distribución que fai o Estado é re-distribución. Os dereitos sociais precisan e esixen un réxime impositivo xusto, que grave máis aos que teñen máis para que os bens e servizos cheguen a todos os que o precisan. Neste sentido, é contraditoria a tendencia nada estraña a pedir cada vez máis bens e servizos financiados polo Estado, que responderían a un dereito, cando se fai coexistir coa tendencia a reclamar impostos baixos ou coa inclinación a realizar fraudes fiscais.

Os cidadáns, de todos modos, non deberan contentarse con esta achega tributaria. É moi importante que na sociedade civil xurdan organizacións que, procurando financiamento privado e público, teñan como preocupación atender, segundo as pautas dos dereitos sociais, persoas que carecen deles, como parados, inmigrantes, anciáns, persoas con discapacidade intelectual, etc. Institucións que deben procurar coordinarse axeitadamente coas ofertas do Estado.

Dado que os recursos dos que dispón o Estado son limitados, xorde unha nova cuestión: deben ofrecerse-financiarse publicamente para todos os cidadáns, independentemente da súa situación, as prestacións que cobren as necesidades, ou deben ser só para aqueles que non poidan pagalas? Reformulada a pregunta cun exemplo: deben ofrecerse a todos de balde os servizos públicos de saúde, ou conviría pedir ás persoas podentes que quixesen usalos unha achega aos gastos que causen? Se temos conta de non caer en dinámicas discriminatorias e de promover unha identidade cívica común, algo decisivo, inclinarémonos pola primeira parte da disxuntiva. Se enfatizamos a busca de equidade —que se contribúa ao ben público en función da riqueza persoal— inclinarémonos a abrírnos á segunda. O certo é que pode defenderse que se o sistema impositivo é xusto, nel dáse xa esa achega diferenciada, polo que non cumpriría volver facer diferenzas no momento da recepción do ben ou servizo; o que, de novo, volve inclínanos cara á primeira parte da disxuntiva. Por outra banda, quizais conviría distinguir entre prestacións que son consideradas clave —como a educación ou a saúde— nas que a oferta pública gratuíta debería ser común para todos os cidadáns, e prestacións nas que cabería instaurar certas formas de co-pagamento entre a institución pública e o cidadán. Unha vez máis este pode ser tamén un tema de debate cívico, de acordo coas pautas da democracia deliberativa.

4.2. A efectividade e esixibilidade dos dereitos sociais

Neste marco da promoción dos dereitos sociais, tócanos enfrontarnos á obxección a estes que antes foi adiantada. De acordo con ela, estes dereitos terían unha moi problemática posibilidade de efectución, o que debilitaría gravemente a súa pretensión de esixibilidade universal. Detallo:

— O seu custo económico sería tan elevado que os faría inviables facticamente por falta de recursos.

— Dado que gozamos destes dereitos pola mediación estatal, hai Estados —poucos— que quizais poidan afrontar os custos, pero os cidadáns dos países que non poidan afrontalos non poderán gozar deles.

— Ademais do problema dos recursos, estaría o da xudicialización para a esixibilidade: serían tan imprecisos no que esixen que farían moi difícil prescribir arredor do seu quebrantamento.

Á primeira dificultade pódese responder con consideracións como as que seguen. En primeiro lugar, aínda que está o prexuízo de que os dereitos civís e políticos nos saen (case) de balde, hai que ser conscientes de que son tamén economicamente gravosos, algúns máis do que outros dereitos sociais. Pénsese nos custos do sistema administrativo público, o sistema xudicial e policial, infraestruturas básicas de comunicación, etc.

En segundo lugar, centrados xa nos dereitos sociais, hai unha serie de intervencións públicas a favor deles que son moi relevantes e custan moi pouco aos fondos públicos. Por exemplo, esixir que se constrúa respectando o medio ambiente ou protexer xuridicamente a través de leis sen que implique prestación do Estado —leis arredor do salario mínimo, da limitación da xornada laboral, da protección do medio ambiente...—.

Con todo, e en terceiro lugar, é certo que en conxunto a realización dos dereitos sociais é cara. Mais esta dificultade debe ser convertida en estímulo para idear os modelos eficaces máis económicos que garantan os recursos necesarios, sen rixideces ideolóxicas aínda que sen traizoar o esencial —recórdense as cuestións que se veñen de analizar—.

Pero esencialmente, e como cabo, é certo que hoxe temos recursos limitados —máis que escasos—. Ora ben, tomados no seu conxunto son recursos *suficientes* para cubrir as necesidades básicas de todos. Isto significa que o que fallan son as políticas públicas de distribución, no nivel estatal nuns casos e no nivel interesatal noutros. *Son inxustas e temos o poder de modificalas*, por complicado que isto sexa. As dificultades reais non poden ser utilizadas, por parte dos interesados, como escusa para manter as actuais situacións de graves penurias na realización dos dereitos sociais.

Esta última cuestión é máis chamativa no nivel interestatal, pola enorme distancia de recursos entre os Estados, observación que nos introduce na segunda dificultade antes mencionada. Cómpre subliñar a este respecto que a realización dos dereitos sociais esixe un *marco público internacional de distribución en xustiza* —comunidade internacional— que garanta estes dereitos a todas as persoas, por riba da súa pertenza aos Estados, e que se articule axeitadamente con aquilo que debe garantirse desde e pola mediación do marco público nacional. Non podo entrar aquí neste tema complexo mais decisivo, pero isto non debe impedir que quede subliñado con toda a súa forza.

Canto á terceira dificultade —a da difícil xusticiabilidade e por tanto esixibilidade xurídica dos dereitos sociais—, pode afrontarse con consideracións coma estas. En primeiro lugar, desde a fundamentación dos dereitos sociais que se fixo no comezo, asentada na dignidade humana, a lóxica non é dicir que os devanditos dereitos non están xustificadas plenamente porque é difícil e por tanto non son esixibles, senón recordar que son esixibles e

por tanto hai unha lagoa legal que debemos solventar. A experiencia xurisprudencial existente amosa que este camiño é viable.

En segundo lugar, esta xuridificación non debe facerse de tal modo que supoña considerar os dereitos sociais como simples directrices para o poder político lexislador ou simples principios reitores do poder executivo, senón como auténticos dereitos.

Finalmente, cumprirá ter presente que as faltas por omisión —típicas no caso dos dereitos sociais— poden xuridificarse polo menos tan ben como as faltas por comisión —máis típicas no caso dos dereitos civís e políticos—. Cómpre destacar ademais que hai unha vantaxe para as primeiras no relativo ás pautas de reparación.

Permítaseme pechar esta intervención cunha chamada a nos comprometer activamente en favor dos dereitos sociais. E o mellor modo para isto é que sexamos quen de *ver de verdade* o conxunto inmenso de persoas que non os teñen satisfeitos nin sequera nos seus niveis máis básicos. Algunhas moi próximas fisicamente a nós, outras xeograficamente máis afastadas, pero plenamente pertencentes á comunidade humana. A interpelación que recibamos delas debe ser a que marque a motivación e orientación básica para este compromiso. Dinamizadas deste modo, tocaranos logo levar a cabo un discernimento sobre o que podemos e debemos facer en función das nosas circunstancias e do que resulte máis eficaz. A isto gustaríame que todos nos sentísemos convocados.

APUNTAMENTO BIBLIOGRÁFICO

- ABRAMOVICH, V. & C. COURTIS (2002): *Los derechos sociales como derechos exigibles*. Madrid: Trotta.
- CASTRO CID, Benito de (1993): *Los derechos económicos, sociales y culturales. Análisis a la luz de la teoría general de los derechos humanos*. León: Universidad de León.
- CONTRERAS, F. J. (1994): *Derechos sociales: teoría e ideología*. Madrid: Tecnos.
- MCCHESNEY, A. (2002): *Promouvoir et défendre les droits économiques, sociaux et culturels*. Genève: Hiridocss-AAAS.
- PECES-BARBA, G. (1999): *Derechos sociales y positivismo jurídico*. Madrid: Dykinson.
- VV.AA. (1981): *Derechos económicos, sociales y culturales*. Murcia: Universidad de Murcia.

El fundamento de los Derechos Humanos

Joaquín RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ
Universidade de Santiago de Compostela

INTRODUCCIÓN

El propósito principal de esta contribución es dar una idea de las dificultades y posibles estrategias para dotar de un fundamento convincente a la noción de derechos humanos. Para ello, en primer lugar se discutirá el concepto y caracteres de los derechos humanos, por cuanto su fundamento está estrechamente vinculado a su concepto. Seguidamente se exponen unas consideraciones sobre el significado de fundamentar los derechos humanos y se repasan algunas vías posibles para explicar y justificar esta idea.

1. ¿QUÉ SON LOS DERECHOS HUMANOS?

En la actualidad la expresión “derechos humanos” está ampliamente difundida y designa una noción generalmente reconocida por cualquier hablante con un mínimo de cultura, por lo que podría pensarse que la idea de derechos humanos no presenta especiales problemas conceptuales en abstracto, aunque pueda presentarlos su identificación en concreto. Esto es, podría pensarse que si bien es problemático especificar *cuáles son* los derechos humanos (porque la extensión del significado de esa expresión está totalmente indeterminada para los hablantes), sin embargo no es particularmente problemático entender *qué son* (porque —diríamos— todos sabemos lo que son, aunque tengamos dificultades para definirlos, como ocurre con cualquier otro término con cierta vaguedad intensional). Pero esta confianza es injustificada, porque el entendimiento común de la idea de derechos humanos descansa sobre múltiples equívocos y ambigüedades, en buena parte debidos a los diferentes puntos de vista sobre su fundamento y eficacia. En lo que sigue solamente me referiré a unos pocos de estos equívocos.

1.1. Los puntos de vista moral y jurídico sobre el derecho subjetivo

Una de las cuestiones más polémicas al tratar de caracterizar los derechos humanos es si son un concepto jurídico o un concepto moral. En cualquiera de los casos, se asume que son derechos subjetivos, y este debe ser nuestro punto de partida. La noción de derecho subjetivo es casi tan compleja y polémica como la de derechos humanos, por lo que no debemos esperar

mucha luz de ella. A grandes rasgos, un derecho subjetivo es la facultad que tiene un sujeto para exigir de otro u otros el cumplimiento de una obligación correlativa cuando así lo fundamenta la protección de un aspecto del bienestar del titular del derecho y lo ampara una norma. Lo distintivo del derecho subjetivo es, de un lado, su dimensión de *derecho* o capacidad de reclamar una conducta (acción o abstención) y, de otro lado, su dimensión *subjetiva*, normalmente asociada a personas individuales (físicas o jurídicas), aunque un criterio laxo permita atribuirle también a colectivos o grupos. Ahora bien, el fundamento de esa facultad subjetiva en que consiste un derecho humano puede ser moral o jurídico, y la norma que crea el derecho puede tener naturaleza moral o jurídica; y según cuál sea el caso resultará un producto completamente distinto. Pues bien, no está claro cuál de estos productos se corresponde mejor con el concepto de derechos humanos, ni cómo distinguir al respecto entre expresiones afines como derechos fundamentales o derechos naturales. Tal vez unas precisiones terminológicas puedan ayudar a entender estos conceptos.

La idea de derechos humanos tomó forma histórica como *derechos naturales*. Dicho de forma simple, los derechos naturales son los derechos subjetivos que todos los seres humanos tenemos por naturaleza. La postulación y reivindicación de los derechos naturales es característica de la doctrina iusnaturalista, mientras que fuera de ella es inusual e incluso objeto de rechazo. La doctrina iusnaturalista sostiene que el Derecho no puede identificarse sin más con las normas jurídicas positivas, sino que hay un Derecho natural que es más propiamente Derecho que las normas positivas, y que precisamente les sirve a estas de fundamento de su validez y obligatoriedad, tanto jurídica como moral. Este Derecho natural suele ser descrito como un conjunto de principios básicos universales y eternos, y de normas que los desarrollan, basados en rasgos naturales del hombre y el mundo. El carácter universal e intemporal de estos rasgos es la razón de que aquellos principios sean universales e intemporales. Pues bien, es también típico de la doctrina iusnaturalista sostener que parte del contenido del Derecho natural es la atribución a los seres humanos de unos derechos individuales que protegen sus intereses más importantes, y en particular su dignidad como personas. Estos derechos son, por tanto, derechos naturales, pues se poseen por naturaleza.

La afirmación de que los seres humanos tenemos unos derechos naturales guarda relación con la afirmación de que existe un Derecho natural objetivo, la cual aparece en la antigua Grecia y se halla en los principales autores clásicos y en los grandes pensadores cristianos. No obstante, la noción de *derechos naturales* no tiene la misma larga historia del iusnaturalismo, sino que aparece como novedad en la Era Moderna, a partir de la idea de derecho subjetivo, una vez que el concepto de *ius* comienza a cobrar también una significación subjetiva como facultad o poder de una persona frente a otra u otras. Apropiados de la noción de *ius* o *derecho* en sentido subjetivo, los grandes pensadores políticos del siglo XVII pudieron prolongar la doctrina iusnaturalista en la afirmación de unos *derechos naturales* comunes a todos los seres humanos. Su tesis era que los derechos no solo son otorgados por el poder o por las convenciones sociales, sino que algunos ya los tendrían los hombres en un estado de naturaleza previo a la formación de la sociedad o del gobierno. La construcción en el siglo XVII de una sólida teoría de los derechos naturales sobre la base del iusnaturalismo es pronto aprovechada políticamente para reivindicar dichos derechos como límites frente al poder. Esta teorización y esta acción política se tradujeron ya en el siglo XVIII en textos jurídicos que “reconocieron” y “declararon”

tales derechos naturales del hombre. Así, la Constitución francesa de 1791 garantiza explícitamente unos “derechos naturales”, lo cual es quizás el punto culminante en la historia de esta expresión.

La teoría de los derechos naturales ha perdurado, aunque ahora se expresa más bien en términos de “derechos humanos” o “derechos fundamentales”, como hace también el Derecho positivo. Tal cambio en el lenguaje filosófico y jurídico es indicativo de un desplazamiento en el punto de vista sobre estos derechos, que ahora ya no siempre se vinculan al Derecho natural. Todavía hay quien habla de “derechos naturales” en un contexto iusnaturalista, pero es más habitual sustituir dicha denominación por otras, o bien emplearla por inercia histórica, pero sin comprometerse con el iusnaturalismo.

Hoy en día hablamos con normalidad de “derechos humanos”; pero hay al menos dos modos de entender la expresión, dos acepciones. En primer lugar, son los derechos subjetivos básicos que hay razones morales para reconocer y proteger con carácter universal y absoluto. Son, pues, derechos de tipo moral, que para existir no requieren ni del Derecho ni de convenciones sociales. En este sentido se conectan con los derechos naturales, y vienen a ser el sustrato de los derechos fundamentales. En segundo lugar, por “derechos humanos” se conocen también los derechos subjetivos básicos que un buen número de Estados han decidido garantizar conjuntamente. En este otro sentido, vienen a ser el equivalente a los derechos fundamentales en el plano jurídico internacional, y su formulación es convencional (aunque inspirada por razones morales). Así, por ejemplo, en el seno del Consejo de Europa se aprobó en 1950 el *Convenio para la protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales*, que creó el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. Para los Estados parte de este Convenio, los derechos humanos que en él se formulan son equivalentes a los derechos fundamentales que sus Constituciones enuncian en el plano jurídico interno.

Ver los derechos humanos como derechos absolutos y universales anteriores o exteriores a los ordenamientos jurídicos positivos obliga a plantearse una serie de preguntas que de otro modo podrían pasar desapercibidas. Para que la moral sea fuente de derechos humanos no positivados se precisa contar con un código ético, y que este establezca derechos. ¿Puede ser la moral una fuente de derechos independiente del Derecho?, ¿pueden trascender los derechos un particular contexto social y jurídico?, ¿hay derechos cuya satisfacción nunca está justificado limitar?... Estas preguntas son difíciles de contestar. La filosofía moral las ha planteado y estudiado y ha ofrecido argumentos sólidos para sostener, primero, que los juicios morales son susceptibles de discusión y justificación racional (el cognitivismo ético supera al escepticismo), y, segundo, que efectivamente hay pretensiones cuya satisfacción está justificado exigir no porque las amparen el Derecho o las convenciones sociales, sino por razones que no pueden a su vez ser evaluadas con otras razones (razones últimas, razones morales). En otras palabras, hay argumentos para afirmar derechos subjetivos cuya existencia sería irracional negar con independencia de que su violación sea o no ilícita o asocial.

La noción de *derechos fundamentales* tiene un sentido jurídico consolidado que merece ser mantenido. En este sentido jurídico, los derechos fundamentales son un conjunto de derechos subjetivos especialmente protegidos, hasta el punto de que incluso el legislador debe respetarlos. Este respeto suele venir impuesto por la Constitución, en cuanto norma suprema de

un Estado que en él establece y limita los poderes públicos. Pero también por normas internacionales, tanto escritas como consuetudinarias. Los tratados y convenios internacionales sobre derechos humanos establecen obligaciones que limitan lo que pueden hacer los Estados parte, incluso legalmente.

Los derechos fundamentales no solo son condición o requisito mínimo de la actuación pública constitucional y legítima, sino también un ideal de conducta. Cuando la Constitución dispone unos derechos fundamentales, está regulando la actuación de los poderes públicos limitando lo que estos pueden hacer, pero al mismo tiempo está guiando su conducta orientándolos sobre lo que deben hacer. Esto quiere decir que los derechos fundamentales son derechos subjetivos —y por eso sirven de protección a los intereses y las expectativas de los ciudadanos—, pero también representan principios jurídicos objetivos, que prescriben a los poderes del Estado actuar del modo que mejor satisfaga el conjunto de tales derechos subjetivos.

Los *derechos fundamentales* merecen ese nombre por varias razones. Por una parte, son derechos *básicos* para el desarrollo de las personas, y por tanto de extrema importancia para ellas. Por otro lado son derechos *previos* a otros derechos, porque son condición de su titularidad y disfrute. Y, en fin, son derechos *esenciales* en todo ordenamiento jurídico legítimo, porque son requisito de dicha legitimidad. Pero para poseer estas características, los derechos fundamentales han de tener a su vez algún fundamento o razón de ser. Y aquí es donde se emparentan con los derechos humanos y con los derechos naturales.

1.2. Las peculiaridades de los derechos humanos

Los derechos humanos, entendidos como derechos subjetivos fundados en razones y normas morales, tienen unas características peculiares por las que destacan entre el conjunto de derechos subjetivos. Algunas de estas peculiaridades, tales como su carácter básico para desarrollar los propios planes de vida y su generalizada positivación en constituciones y tratados internacionales, ya han sido mencionadas, porque se asocian a su condición *fundamental*. En este último sentido, es frecuente subrayar la vocación de positividad o juridicidad de los derechos humanos, aun considerando que pertenecen más al ámbito de la moral que al del Derecho. Pero los derechos humanos tienen además otros importantes rasgos peculiares, entre los que se suelen mencionar la universalidad, la primacía y la inalienabilidad.

Los derechos humanos, a diferencia de los derechos fundamentales constitucionalizados, son derechos *universales* en varios sentidos. En primer lugar, son generales en cuanto a su titularidad (ámbito subjetivo del derecho), pues se predicán de clases de personas y no de individuos concretos. De muchos derechos humanos se dice que son titulares todas las personas (todos los seres humanos); lo cual puede ser reconfortante, pero no deja de suscitar problemas relacionados con el fundamento. Así, cabe preguntar por qué los seres humanos nos atribuimos derechos que negamos a los animales (problema del especismo), o qué fundamento pueden tener unos derechos que pretendemos asociar por igual tanto a seres con voluntad y razón como a otros sin ellas (recién nacidos, personas con trastornos mentales...). Otros derechos humanos se atribuyen solo a ciudadanos, o solo a personas capaces de obrar, o solo a una combinación de ambos, o solo a individuos pertenecientes a colectivos determinados (mujeres, niños, trabajado-

res, minorías culturales o lingüísticas...). Otros derechos, en fin, se predicán directamente de colectivos, aunque esto es de modo más polémico (derechos de las familias a la protección, derechos de los pueblos a la autodeterminación, etc.).

En segundo lugar, los derechos humanos son universales en cuanto a la obligación correlativa, pues los obligados son también clases de personas. Algunos derechos son exigibles frente a todos (*erga omnes*), pues todos deben abstenerse de interferir en su ejercicio y en algunos casos también protegerlo activamente, cada uno en la medida de sus posibilidades (así ocurre con las libertades y algunos derechos patrimoniales). Otros derechos son exigibles frente a algunos (*erga singulum*), principalmente frente a los poderes públicos y las personas que los detentan (así ocurre con algunos derechos sociales). En tercer lugar, los derechos humanos son universales en tanto en cuanto su posesión no depende del Estado o comunidad en que sus titulares se integren. Entendidos en sentido moral, no son relativos ni al contexto jurídico o social —por eso decimos que el derecho al voto es un derecho humano de las mujeres también allí donde el ordenamiento jurídico no lo reconoce—, ni al contexto histórico —por eso decimos que el derecho a no ser sometido a esclavitud era un derecho humano también cuando no se pensaba así—. En cuarto lugar, los derechos humanos son universales también en un sentido temporal: son persistentes, permanecen estables. Algunos parecen permanentes, porque apenas están condicionados por las circunstancias históricas (así los derechos a la vida, a la integridad física o a no ser sometido a esclavitud). Otros admiten cierta evolución, pues cambian con las circunstancias de la sociedad (así los derechos sociales o los asociados a las nuevas tecnologías).

Ahora bien, no es una cuestión pacífica que haya razones morales de aplicación universal e intemporal para afirmar derechos humanos. Con frecuencia la filosofía de los derechos humanos es acusada de etnocentrismo, por pretender que tienen validez universal creencias morales típicas de sociedades occidentales con base cultural europea y cristiana. Pero esta acusación pasa por alto que si los argumentos que sostienen los derechos humanos son válidos, es irracional rechazarlos solo porque hayan surgido en una cultura diferente a la propia. En tanto no se refuten las razones que obligan a admitir los derechos humanos con carácter universal, carece de justificación negar esa universalidad.

Los derechos humanos tienen *primacía* sobre otros derechos y bienes protegidos. Ya se recordó su carácter fundamental, que se resume en que son *básicos* para el desarrollo de las personas e importantes para ellas, son *previos* a otros derechos (condición de su titularidad y disfrute) y son *esenciales* en toda sociedad bien ordenada (y requisito de la legitimidad jurídica). Pero además suele decirse que algunos derechos humanos son absolutos, por cuanto nunca está justificado limitar su satisfacción. Los derechos humanos protegen los intereses más importantes de las personas, de modo que no es extraño que den lugar a deberes especialmente fuertes. No hay deber mayor que el de respetar los derechos humanos. Ahora bien, para sostener esto hay que entender los derechos humanos en sus justos términos, como derechos delimitados por su significado propio (establecido a su vez por los usos lingüísticos y sociales —el sentido común— y la tradición histórica y jurídica), por los derechos ajenos de importancia igual o equivalente, y por otros bienes similarmente protegidos, como el interés general. Sería absurdo pretender que los derechos humanos protegen de modo absoluto un ejercicio irrestricto

de las libertades que enuncian, pues es evidente que tienen límites intrínsecos. Es evidente que el derecho a expresarse libremente no ampara las calumnias, ni el derecho a desplazarse libremente ampara al portador de un virus mortal altamente contagioso. Pero los derechos humanos son absolutos porque una vez delimitados se sobreponen a nuevas razones para limitarlos. En particular, el bienestar de un cierto número de personas no es razón suficiente para desoír el derecho de una sola, cuando este derecho existe.

Las mismas razones que explican el carácter absoluto de los derechos humanos justifican otra de sus peculiaridades: su *inalienabilidad*. La implicación más interesante y conflictiva de este rasgo es que los derechos humanos son inenajenables e irrenunciables: no pueden dejar de poseerse ni siquiera por voluntad de su titular. Por ejemplo, nadie puede legítimamente entregarse como esclavo de modo irrevocable, aunque sí pueda renunciar al ejercicio de su libertad, por ejemplo, aceptando la disciplina militar o monacal. La inalienabilidad de los derechos humanos significa también que son inviolables, tanto en su titularidad como en su ejercicio, y que son imprescriptibles e inembargables. La inalienabilidad vincula tanto a los poderes públicos como a los particulares. Incluso el legislador soberano está obligado a respetar los derechos humanos, que constituyen, pues, un límite al principio democrático. Las obligaciones correlativas hacia los derechos humanos incluyen el reconocimiento (garantizando su titularidad mediante la positivación jurídica), el respeto (absteniéndose de conductas que impidan su ejercicio), la protección y salvaguardia (asegurando la posibilidad de su ejercicio), la satisfacción (prestando activamente actividades o servicios que hagan posible el ejercicio efectivo) y la promoción (procurando la generalización de su efectividad).

2. LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

2.1. Tres enfoques sobre la fundamentación de los derechos humanos

El fundamento de los derechos humanos puede ser entendido de varios modos, tres de los cuales destacan especialmente.

En primer lugar puede atenderse a su fundamento histórico. Los derechos humanos, tal como los concebimos en la actualidad, son el resultado de un proceso histórico, de modo que su origen y evolución pueden verse como su fundamento. Los derechos humanos y los derechos fundamentales son herederos de la reivindicación y posterior positivación de los derechos naturales, las cuales a su vez proceden de una constelación de circunstancias sociales, económicas y políticas. La aparición de la doctrina de los derechos naturales y su recepción jurídica son, entonces, relevantes para dar razón de la idea actual de derechos humanos.

En segundo lugar puede atenderse a su fundamento jurídico y social. La actual noción de derechos humanos es la expresión de un consenso material sobre valores y principios que tiene repercusión jurídica en el conjunto del Derecho y que cobra una fuerza especial en los procesos constituyentes y en las relaciones internacionales. De esta manera, el pacto social que da lugar a las constituciones y a los tratados internacionales, los principios y valores sobre los que sus partícipes concuerdan, el momento constituyente y el acuerdo internacional y el propio resultado de estos —la Constitución y los tratados, como textos y como normas— pueden ser

vistos también, en conjunto o por separado, como el fundamento de los derechos humanos, entendidos ahora en su implicación jurídica (derechos humanos positivados, derechos fundamentales). A esto podemos llamarle fundamento jurídico, por cuanto que explica los derechos humanos como producto del propio Derecho y por tanto con el mismo sustento que el Derecho.

En tercer lugar, y por último, puede atenderse a su fundamento filosófico. Los derechos humanos plasman exigencias éticas o filosóficas profundas, y no tan solo la voluntad de una mayoría o de un poder decisor. Pero esto implica que los derechos humanos cuentan con un fundamento filosófico. Mientras que los dos primeros modos de fundamentar los derechos humanos explican del concepto, solo este se adentra en su justificación. Tanto la explicación de por qué hay derechos humanos —su origen histórico, sus causas sociológicas, sus fuentes jurídicas— como la justificación de por qué debe haberlos pueden ser entendidas como fundamento de esa noción, como su razón de ser. Sin embargo, solo la justificación satisface plenamente la pregunta sobre el fundamento. Mostrar los fenómenos o hechos que han causado que constituciones y tratados internacionales establezcan derechos humanos no da respuesta cabal; son precisos, más bien, argumentos y razonamientos justificatorios.

2.2. La fundamentación filosófica de la idea de derechos humanos

Fundamentar los derechos humanos es dar razón de su existencia, ofrecer razones para afirmarlos. Se persigue motivar racionalmente la aceptación del argumento por el interlocutor. Aunque una fundamentación completa requeriría justificar todos y cada uno de ellos, no obstante podemos darnos por satisfechos si hay razón para mantener la idea abstracta de derechos humanos (la noción, concepto, percepción de los derechos humanos), sin entrar en el catálogo derivado de ella. Por lo demás, el interés de la fundamentación es justificar los derechos humanos y no solamente explicarlos. No basta con explicar la presencia y realidad actual de los derechos humanos, lo que cabe hacer con herramientas históricas o sociológicas. La idea de derechos humanos es el resultado de un proceso histórico, proviene de la reivindicación y positivación de los derechos naturales, y este origen y evolución permite explicar la noción actual y podría verse como su fundamento. Por otra parte, la idea de derechos humanos expresa un acuerdo material sobre valores y principios, que tiene raíz antropológica (naturaleza del hombre y de su interacción) o social (consenso), y que podría verse también como su fundamento. Pero el fundamento filosófico de los derechos no puede estar en las circunstancias históricas ni en las intuiciones o consensos que las acompañan, sino, en todo caso, en las razones y argumentos que sustentan esas convicciones generalizadas. Las intuiciones son importantes, y lo sensato es tenerlas en cuenta al razonar, pero ellas mismas no son razones suficientes: porque no pueden convencer a quien no las posee y porque cabe la posibilidad de que sean erróneas.

Por tanto, fundamentar los derechos humanos demanda una justificación última y racional, con lo cual los argumentos instrumental y religioso pueden resultar insuficientes. La justificación instrumental se basa en la utilidad y puede ser convincente (hay restricciones constitucionales que interesan a todos los ciudadanos y son una exigencia de racionalidad económica); pero siempre es posible cuestionar la justificación moral de lo conveniente. La justificación religiosa se basa en la fe y puede ser una sólida vía de fundamentación para los cre-

yentes; pero está expuesta al escepticismo de quienes no comparten la creencia de base. En consecuencia, en último término habrá que buscar la justificación última y racional de los derechos humanos en la filosofía, y en concreto en la filosofía moral, basada en el razonamiento práctico. Para ello se precisa de una moral ilustrada (cognitivismo ético) que afirme un código ético fuente de derechos. No basta con invocar una moral social, pues ello tan solo fundamenta una explicación sociológica, pero no una justificación. Obviamente, la dificultad de una justificación moral estriba en sortear el escepticismo y el relativismo éticos; pero, como ya se dijo, hay argumentos sólidos para ello.

Es relativamente frecuente asumir y emplear la idea de derechos humanos dando por sentado que tiene fundamento o despreocupándose del problema. Algunos filósofos han sido explícitos al respecto. Así Norberto Bobbio escribió en 1965 que después de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 “el problema de los fundamentos ha perdido gran parte de su interés”, y que si la mayor parte de los gobiernos están de acuerdo en ella, no hay ya que buscar razones para justificarlos, sino que el problema es protegerlos. Sin embargo la cuestión del fundamento no está ni mucho menos resuelta, a pesar del aparente consenso político. Una significativa ilustración del problema está en el libro *Tras la virtud* (1981), del filósofo escocés Alasdair MacIntyre, donde se lee que creer en los derechos humanos es como creer en los unicornios, porque nadie ha probado que existan.

Hay numerosas razones para buscar un fundamento filosófico a los derechos humanos, que permita afirmarlos con solidez y convicción. Algunas de estas razones son vitales, tales como procurar la congruencia con nuestras propias intuiciones (esto es, cuando nuestras intuiciones nos hablan de derechos humanos) o la solidaridad con las víctimas de los abusos y los atentados contra la dignidad humana. Escribe el filósofo A. C. Grayling en su libro *Towards the Light* (2007) que “las preguntas escépticas sobre el fundamento o la justificación de la idea misma de derechos son planteadas por los filósofos en sillones cómodos y seguros, a quienes no han detenido arbitrariamente y sometido después a descargas eléctricas y prisión sin juicio” (p. 244). Otras razones son más filosóficas, tales como la importancia de fundar nuestros juicios. Otras son pragmáticas, como el posible impulso a la idea de derechos humanos (a su reconocimiento y protección), aunque la influencia de la filosofía sobre la realidad es ambivalente.

3. LAS EXPLICACIONES HISTÓRICA Y JURÍDICA

3.1. Los derechos humanos como producto histórico

Que hoy hablemos de derechos humanos se debe a una serie de sucesos históricos. Por este motivo podría decirse que tales sucesos son la razón que explica la existencia de los derechos humanos, su fundamento. Más en concreto, la postulación doctrinal, política y jurídica de los derechos humanos tiene su origen en la postulación y positivación de los derechos naturales que tuvo lugar en Europa y América en los siglos XVII y XVIII. Siendo así, las causas que dieron lugar a la teoría y al activismo de los derechos naturales, y el hecho mismo de su teo-

rización y promulgación, deben ser tenidos en cuenta como fundamento de los derechos humanos.

Situar el fundamento histórico de los derechos humanos en la teoría de los derechos naturales del siglo XVII y su promulgación jurídica en el XVIII supone adoptar un punto de vista restringido sobre los derechos, que puede ser acusado de parcialidad. Según este punto de vista, en primer lugar, la historia de los derechos humanos es la historia de su teorización y su positividad, y, en segundo lugar, la idea de derechos humanos surge —como derechos naturales— en la Edad Moderna europea, de suerte que las manifestaciones filosóficas o jurídicas anteriores o diversas en defensa de la persona humana y su dignidad no deben contarse como parte de la historia de aquellos derechos, sino a lo sumo como precedentes de esta historia, como su “prehistoria”. Este punto de vista se sustenta en razones histórico-filosóficas, pues hay en efecto una línea evolutiva patente entre la teoría iusnaturalista moderna y la constitucionalización actual de los derechos humanos; y también en razones histórico-jurídicas, pues es también claro que la noción contemporánea de derechos humanos depende técnicamente de la idea de derecho subjetivo, la cual era desconocida antes del siglo XV. Sin embargo este enfoque es parcial en cuanto que al destacar la importancia de la filosofía y el Derecho europeos modernos en la consideración actual de los derechos humanos, niega que tengan la misma relevancia otras concepciones filosóficas y planteamientos jurídicos protectores de los seres humanos y de su igual libertad, ya sean orientales u occidentales, antiguos o medievales.

La historia de los derechos humanos no es solamente la descripción de su origen, sino también la crónica de su evolución. Desde que fueron reivindicados como derechos naturales en el siglo XVI hasta hoy, se han reforzado, expandido y generalizado. El catálogo y contenido de los derechos fundamentales enunciados en las constituciones actuales se explica por los sucesos que han venido provocando desde el siglo XVI, sin apenas solución de continuidad, la ampliación e implantación de los derechos naturales entonces formulados; esta es la causa y fundamento histórico de los derechos humanos. Originalmente, los derechos naturales que se reclamaron eran los que impedían o restringían las injerencias del poder político en la vida, libertad y propiedad de los individuos (y particularmente en la libertad religiosa y de culto); y los que garantizaban a los ciudadanos la igualdad ante la ley y la co-soberanía, que implicaba estar representado en la formación de la ley. Lo que se reclamó fueron los derechos civiles y políticos; aunque es cierto que solo para una parte reducida de la población, que excluía a los menesterosos y a las mujeres. A medida que esta reivindicación fue siendo asumida jurídicamente en algunos Estados (en América, en Francia...), los derechos —que se habían postulado con lenguaje grandilocuente y en algún grado retórico— se fueron concretando y al mismo tiempo reforzando. Paralelamente, las transformaciones económicas y sociales impulsaron una (lenta y aún inacabada) generalización de los derechos humanos a todos los ciudadanos; e incluso a todos los seres humanos, lo cual se tradujo en una tendencia a la internacionalización. Y esas transformaciones impulsaron también una profundización y ampliación de los derechos humanos, que pasaron a proteger necesidades e intereses básicos de las personas que antes se consideraban ajenos a la competencia del gobierno. Surgen así los derechos económicos, sociales y culturales, que más que limitar el poder condicionan su ejercicio, al exigir políticas activas de promoción de la salud, la educación, el trabajo, etc.

En cualquier caso, al centrar la historia de los derechos humanos en su elaboración conceptual y promulgación como derechos naturales y en su evolución, se pasa por alto que los derechos humanos, en cuanto derechos con sentido moral y *naturales*, no tienen historia. O, mejor dicho, comparten historia con la humanidad: hemos de reconocerlos en todos los seres humanos, de cualquier época y condición. Entendidos así, los derechos humanos carecen de fundamento histórico, porque no se explican con ningún suceso del pasado. Su razón de ser es el respaldo moral a las pretensiones que los hombres y mujeres de todas las épocas han esgrimido en defensa de su igual libertad y dignidad. Este respaldo moral, por medio de razones, es además necesario para legitimar una herencia histórica, si es que los derechos humanos no son más que un concepto heredado. Es decir, aunque prefiramos ver los derechos humanos como una serie de normas contingentes recibidas del pasado en lugar de como derechos que los seres humanos poseemos universalmente, hemos de acudir al juicio moral para *aceptar* esas normas. De ahí que las razones filosóficas sean las que a fin de cuenta buscamos al indagar el fundamento de los derechos.

3.2. El Derecho de los derechos humanos

Entendidos los derechos humanos como derechos en sentido jurídico, y en particular como derechos fundamentales, podemos dar razón de ellos en el Derecho que los establece y garantiza.

Los derechos fundamentales tienen un claro fundamento jurídico, consistente en su presencia en la Constitución; y los derechos humanos recogidos en los tratados internacionales tienen también un claro fundamento jurídico en dichos tratados. Es decir, entendidos los derechos humanos como los derechos subjetivos básicos que la Constitución o los tratados garantizan en el ámbito de su validez, su razón de ser es precisamente su positivación jurídica en textos normativos vinculantes. Este es el punto de vista interno del Derecho, que sustenta los derechos subjetivos única y exclusivamente en el Derecho. El fundamento jurídico de los derechos humanos entendidos como derechos subjetivos positivos es, entonces, el Derecho de los derechos humanos, en cuanto Derecho objetivo positivo que los enuncia y protege. Y como quiera que se trata de derechos básicos y ningún otro derecho o bien protegido debe anteponerse a ellos en caso de conflicto, esa protección ha de hacerse al máximo nivel, al nivel de la Constitución y de los tratados internacionales. El Derecho de los derechos humanos es la explicación suficiente y necesaria de la existencia *jurídica* de esos derechos.

Tomados los derechos humanos como concepto jurídico, para fundamentarlos basta con constatar su presencia en el Derecho positivo. Ahora bien, al fundamentar así los derechos entendemos por *fundamento* aquello que les da vida, existencia o sentido. Pero por *fundamento jurídico* de los derechos humanos podemos entender no solo lo que les da vida jurídica —su origen inmediato, la fuente del Derecho donde el jurista puede hallarlos—, sino también otras realidades más profundas. Podemos entender, en primer lugar, el sustento último de su existencia jurídica, lo que podríamos llamar el origen remoto del Derecho de los derechos humanos, el fundamento del propio Derecho. Una teoría plausible es que se fundamenta en la vigencia, como norma válida, de la decisión de un poder capaz de imponerse y de recabar respeto como

autoridad. El origen del Derecho es un poder y una decisión, pero su fundamento es más bien el hecho de que esa toma de posición es reconocida y aplicada habitualmente como norma válida. Siendo así, la emergencia de un soberano capaz de imponer conductas con plena independencia (poder), la expresión de voluntad por parte de tal soberano de obligar a otros (decisión normativa), la vinculación jurídica suscitada por dicha voluntad (validez) y la eficacia real de dicha vinculación (vigencia) son, juntos o por separado, el fundamento último de los derechos humanos desde el punto de vista interno del Derecho. Pero, sobre todo, por fundamento del Derecho podemos entender su razón de ser jurídica, su porqué. La respuesta al porqué de los derechos humanos, cuando el *porqué* no alude a la explicación causal o histórica, sino a la razón de ser, es ante todo filosófica. Como se ha dicho, las razones filosóficas, y en particular las razones morales, son las más poderosas que se pueden aducir para justificar una conducta o una norma; por tanto, son las únicas que pueden responder, en definitiva, a por qué el Derecho debe proclamar derechos fundamentales. Con todo, también es posible hallar una justificación jurídica de los derechos fundamentales en su condición de presupuesto de los demás derechos subjetivos y elemento imprescindible en la comprensión de los actuales Estados de Derecho. No obstante, estos argumentos deben enfrentarse al hecho de que hay ordenamientos jurídicos positivos donde los derechos humanos brillan por su ausencia. Para ello pueden centrar la cuestión en el Derecho *verdadero* o *auténtico*; o en el Derecho *apropiado* o *adecuado*, aquel que cumple sus fines y es efectivo; o (como hace Jürgen Habermas) en el Derecho *moderno*, la concreta modalidad de organización jurídica que rige en los Estados de Derecho actuales por herencia de las revoluciones del siglo XVIII.

4. EL FUNDAMENTO FILOSÓFICO

4.1. Razones para afirmar los derechos

Planteada en toda su profundidad, la pregunta sobre el fundamento de los derechos humanos reclama una indagación filosófica. Las respuestas que remiten a la circunstancia histórica, a la positivación jurídica o a la aceptación social resuelven en parte la pregunta al dar cuenta del sentido que tienen los derechos; pero son en último término insatisfactorias porque no entran en la cuestión de fondo: ese sentido ¿es caprichoso o tiene fundamento? Este fundamento de fondo solo puede hallarse donde están las respuestas últimas: en la filosofía o en la religión. Ahora bien, como el fundamento religioso tiene la obvia limitación de que solamente resulta aceptable para quienes comparten esa fe, la filosofía es el reducto donde acabar de buscar el fundamento de los derechos, el lugar donde recurrir para fundamentar los derechos cuando las preguntas persisten.

Es evidente que los mecanismos de socialización inducen nuestra actitud ante el problema del fundamento de los derechos, proporcionándonos intuiciones morales en uno u otro sentido. Por ejemplo, la intuición de que todos los seres humanos poseen una dignidad intrínseca es compartida por muchas personas con independencia de sus convicciones religiosas, y determina una actitud receptiva hacia la teoría de los derechos. Pero el fundamento filosófico de los derechos no puede estar en tales intuiciones o predisposiciones, sino en las razones y argumentos que en su caso las sustentan. Las intuiciones son importantes y lo sensato es tenerlas

en cuenta al razonar, pero ellas mismas no son razones suficientes: porque no pueden convencer a quien no las posee y porque cabe la posibilidad de que sean erróneas. He aquí una primera dificultad para fundamentar los derechos: las intuiciones que podamos tener al respecto, por más arraigadas que sean, no bastan. Otras dificultades importantes derivan de las exigencias del razonamiento lógico, puesto que solo sirven de fundamento las razones que tienen validez lógica. Las exigencias lógicas impiden, por ejemplo, fundar los derechos en hechos, como se hace con frecuencia. Es una inferencia falaz en lógica —conocida a veces como “falacia naturalista”— tomar como premisa enunciados de hecho y concluir de ellos enunciados normativos sobre derechos. Casos típicos son la fundamentación de los derechos en la naturaleza de las cosas, o en las necesidades humanas.

Para *probar* que existen los derechos humanos, entendidos como derechos subjetivos básicos que los seres humanos tenemos por razones morales, se precisa una argumentación incontestable o, al menos, sólida. Esto puede lograrse bien partiendo de una norma moral previamente aceptada, bien sin presupuestos morales previos. En el primer caso, el ejercicio de fundamentación consiste en inferir los derechos humanos de una premisa moral indiscutida, con ayuda de pasos lógicos y datos irrefutados. En el segundo, se llega a postularlos tras una sucesión de razonamientos sin réplica y sin que haya que contar con una predisposición moral hacia unos juicios de valor frente a otros. El claro inconveniente de la primera vía de fundamentación es que exige asumir como axioma una norma moral con suficiente contenido sustantivo como para derivar de ella los derechos. Recíprocamente, su ventaja es que si contamos con una premisa moral indisputada, el camino restante es más corto. La segunda vía, consistente en un razonamiento moral que al principio es puramente formal, desprovisto de contenido sustantivo, tiene la ventaja de poder aplicarse transculturalmente; pero el inconveniente de que por su abstracción resulta poco atractiva y persuasiva.

4.2. La fundamentación de los derechos humanos basada en presupuestos morales

Como se dijo, para fundamentar cabalmente los derechos se precisa de razones filosóficas y no bastan las creencias y convicciones morales, pues pueden ser erróneas. No obstante, hay modos de razonar correctamente con base en las intuiciones morales. El hecho de que muchos de nosotros reconozcamos íntimamente que todos los seres humanos tenemos un valor intrínseco que debemos respetar por igual no es inservible para dar razones a favor de imponer ese respeto. Sin que aquí podamos entrar en complejas disquisiciones de epistemología moral, baste indicar que hoy tienen notoria aceptación las teorías coherentistas, según las cuales está justificado conformarse con los juicios morales que mantienen coherencia con otros juicios morales e intuiciones igualmente aceptados por uno mismo. Por ejemplo, quien está convencido de que torturar a un niño es incorrecto puede asumir que está en lo cierto cuando esa convicción no choca con ninguna otra igualmente firme que posea. No es preciso que funde esa creencia en un orden moral objetivo, como el Derecho natural.

Una elaborada versión de la estrategia coherentista es la técnica del “equilibrio reflexivo” propuesta por el filósofo estadounidense John Rawls en su famoso libro *Teoría de la Justicia* (1971). Según él, un método apropiado para averiguar los principios de justicia que

deben ordenar la sociedad es tomar como punto de partida nuestras intuiciones al respecto y a continuación someterlas a prueba con un *test* diseñado para ello en consonancia con esas intuiciones (en su caso esta prueba es la ficción contractualista de una “posición original” donde se pacta sin prejuicios). Tras sucesivos ajustes recíprocos de las intuiciones y del procedimiento para evaluarlas, llegará un equilibrio cuyo resultado podremos considerar justificado. Este método sirve a Rawls para fundamentar dos principios de justicia política: uno que garantiza los derechos y libertades básicos a todas las personas por igual y otro que admite las desigualdades siempre que respeten la igualdad de oportunidades y mejoren la situación de los más desaventajados de la sociedad. En *El liberalismo político* (1993), Rawls acentúa el sentido público y consensual de estos principios, y advierte que no son tanto normas morales verdaderas como presupuestos de una Constitución aceptable para una sociedad pluralista (representan una justicia “política, no metafísica”, dice).

Otro célebre seguidor de la estrategia coherentista es el jurista estadounidense Ronald Dworkin, cuyo libro *Los derechos en serio* (1978) es una de las más poderosas muestras de la actual filosofía de los derechos. En él Dworkin afirma como un axioma moral el derecho de todos a *igual consideración y respeto*. Es más, sostiene que este “derecho natural” subyace a la construcción teórica de Rawls, pues no resulta del acuerdo tomado en la “posición original”, sino que es precisamente una condición de admisión en ella. Por eso considera la de Rawls una “teoría basada en derechos”, donde el titular de un derecho puede oponerle como veto ante quien pretenda desatenderlo para lograr fines valiosos. Dworkin refuerza esta idea al describir los derechos como “triumfos”, en oposición a las teorías “basadas en metas”, como el utilitarismo.

El utilitarismo es una doctrina ética rival de las teorías de los derechos, pero ha aportado algunos argumentos para fundamentarlos. El utilitarismo dice que es correcta la acción o la norma que logra un mejor resultado, entendido normalmente como “mejor” el que produce más bienestar (lo cual no equivale necesariamente a placer). Por tanto, debemos hacer lo que sea más útil para aumentar el bienestar de todos; y están justificadas las limitaciones jurídicas que produzcan esa consecuencia. Entonces, según esta teoría moral —que toma el principio de utilidad como premisa sustantiva—, los derechos se fundamentan, en su caso, en el hecho de que proclamarlos y garantizarlos es socialmente útil. Así lo sostuvo el liberal inglés John Stuart Mill (1806-1873), y así lo sostienen también hoy destacados filósofos. En su libro *El Utilitarismo* (1861) escribe Mill que “tener derecho es tener algo cuya posesión ha de serme defendida por la sociedad. Si quien presenta objeciones continúa preguntando por qué debe ser así, no puedo ofrecerle otra razón que la utilidad general” (cap. 5). Pero la fundamentación utilitarista de los derechos es imposible cuando produce más bienestar desconocerlos, lo cual puede o no suceder alguna vez. Cuando la protección de los derechos de unos esté en conflicto con el bienestar de otros, la solución estará en el cálculo de utilidad y no *a priori* del lado de los derechos. De hecho, el más famoso de los utilitaristas, Jeremy Bentham (1748-1832) consideró una “tontería” hablar de “derechos naturales”.

4.3. La argumentación moral formal y los derechos humanos

Para justificar suficientemente la protección jurídica de los derechos humanos hay que mostrar que es un deber moral, y para ello hay que partir de otra norma moral, pues es falaz inferir normas tomando como premisas solo hechos. Si esta base moral común no existe, habrá que obtenerla mediante una argumentación filosófica. Es lo que hace la llamada “ética discursiva”, desarrollada entre otros por el filósofo alemán Jürgen Habermas, que así proporciona un sustrato moral a la justificación jurídica y sociológica de los derechos humanos. La ética discursiva aporta un argumento para fundamentar en unos hechos —la comunicación, y, en particular, la discusión moral— unos deberes de conducta últimos, morales, eludiendo la falacia naturalista. Hay otros notables intentos de sortear la falacia naturalista pese a fundar en hechos normas sobre derechos, pero aquí no serán objeto de atención. Es especialmente interesante al respecto la obra del filósofo moral estadounidense Alan Gewirth.

Muy resumidamente, la tesis discursiva es la siguiente: quien se involucra en un debate o “discurso” para resolver un desacuerdo sobre qué normas son correctas moralmente, acepta de modo implícito que solo lo son aquellas sobre cuya validez pueden ponerse de acuerdo todos los afectados. Se trata, entonces, de un razonamiento basado en las características del lenguaje y de la “acción comunicativa” (la que persigue el entendimiento entre sujetos, y no la manipulación de las personas o la naturaleza). En primer lugar, se constata que quien discute sobre normas morales y defiende que su punto de vista es el correcto está —lo sepa o no— planteando una pretensión de validez según la cual le asisten las mejores razones. Esto quiere decir, en segundo lugar, que presupone que lo que cuenta para que una norma sea válida es que los afectados por ella la acepten en virtud de la fuerza de las razones que la apoyan. Entonces, en tercer lugar, da por supuesto también que la validez de una norma depende de que sea o pueda ser consensuada en una situación ideal de diálogo en la que, al no existir prejuicios o condicionamientos sociales o naturales, pueda vencer la fuerza del mejor argumento. Así pues, indica Habermas, participar en una discusión moral lleva implícito de modo inescapable el reconocimiento de un principio de universalización según el cual la validez depende de la aceptación racional general, y, por tanto, la aceptación de un postulado ético según el cual “válidas son las normas (y solo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (p. 172). De este modo contamos con una premisa moral donde fundamentar los derechos sin necesidad de un consenso consciente: basta con participar en la discusión, incluso como escéptico, para presuponer el postulado moral discursivo.

Ahora bien, la ética discursiva puede proporcionar un principio moral inescapable pero tiene como limitación su formalismo. Señala qué caracteres han de tener las normas morales (han de ser susceptibles de consenso en condiciones de comunicación ideales), pero no dice cuáles son. En realidad no puede decirlo, porque sitúa la respuesta a esta cuestión en una situación ideal inverosímil hoy, y en un consenso también improbable. En otras palabras, la ética discursiva explica cómo pueden fundamentarse moralmente los derechos, pero no puede llevar esta teoría a la práctica en el mundo actual, donde ese debate está contaminado por intereses estratégicos. No obstante cabe dar salida a esta situación explotando la posibilidad que la ética discursiva abre a fundamentar la validez de las normas en lo que *pudiera* ser consen-

suado por los afectados, y no solo en lo que es ciertamente consensuado. Según esto, será un deber moral el reconocimiento jurídico de los derechos humanos no ya cuando así lo estimen todos los concernidos porque las mejores razones así lo aconsejan, sino también cuando se muestre que así deberían estimarlo, que lo racional es que lo hiciesen, aunque no contemos o no podamos contar con el asentimiento efectivo. Pues bien, hay modos de razonar que permiten dar ese paso y al mismo tiempo complementar con algún contenido el principio ético discursivo, de manera que pueda pasarse de una ética puramente formal a otra más sustantiva susceptible de contener enunciados de derechos subjetivos. Quizás la técnica más prometedora al respecto es el llamado *constructivismo ético*, que se propone obtener principios morales justificados tomándolos de los criterios morales adoptados de hecho, debidamente depurados. Una versión de esta técnica es el contractualismo de John Rawls ya expuesto.

El filósofo y jurista argentino Carlos S. Nino (1943-1993) es autor de sólidos argumentos en defensa de los derechos humanos aplicando una metodología constructivista. En su gran libro *Ética y derechos humanos* (1989) explica que en las ideas morales generalmente aceptadas en las sociedades occidentales, y mejor aún en nuestras mismas prácticas morales, pueden detectarse unos principios subyacentes que dan sentido a esas ideas y prácticas y que es razonable asumir como justificados, puesto que parecen consustanciales a toda moral aceptable para nosotros, por muy ideal que sea. Nino sugiere como candidatos tres principios concretos de trato a las personas: el de autonomía —que obliga a facilitarles la libre persecución de planes de vida—, el de inviolabilidad —que proscribía imponerles contra su voluntad sacrificios que no les benefician— y el de dignidad —que obliga a tratarlos conforme a sus decisiones e intenciones—. Nino aprovecha también la teoría discursiva para apoyar estos principios, pues sugiere que están presupuestos en toda discusión moral; y para legitimar su desarrollo democrático, pues entiende que la democracia es un método adecuado para suplir la inverosímil situación ideal donde habría que consensuar las normas para fundamentar firmemente su validez.

La formulación de unos principios sustantivos de justicia y de derechos que llevan a cabo Rawls o Nino reconstruyendo los juicios y prácticas morales habituales en nuestra sociedad es un paso decisivo para fundamentar los derechos con base en el principio formal discursivo, precisamente porque permite superar su formalismo. En virtud del principio discursivo estamos obligados, para ser consecuentes, a aceptar la validez —a reconocer el fundamento— de las normas de derechos humanos si (y sólo si) son susceptibles de acuerdo racional por los afectados. Pues bien, es razonable suponer que los principios morales reconstruidos de nuestra práctica moral serían aprobados por quienes participamos en ella. Siendo así, para nosotros está justificado asumir e imponer esos principios y los derechos humanos que se deducen de ellos. Concluye así un argumento que fundamenta los derechos solo contextualmente, en el seno de una comunidad que comparte ciertas prácticas morales, pero que no requiere asumir conscientemente ninguna norma moral (si descontamos la que obliga a ser consecuente, que es una exigencia de racionalidad). Este argumento fundamenta los derechos para una comunidad que ya los respeta en sus prácticas morales, pero con la peculiaridad de que todos sus miembros han de asumirlo como válido (no cabe el escepticismo) y universal (no cabe el relativismo).

BIBLIOGRAFÍA

- AÑÓN ROIG, M. J. (1994): *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- BOBBIO, N. (1991): *El tiempo de los derechos*. Tr. de R. de Asís. Madrid: Sistema.
- DWORKIN, R. (1984): *Los derechos en serio* [1978²]. Tr. esp. de M. Gustavino. Barcelona: Ariel.
- GEWIRTH, A. (1983): *Human Rights. Essays on Justifications and Applications*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GRAYLING, A. C. (2007): *Towards the Light. The Story of the Struggles for Liberty and Rights that Made the Modern West*. Londres: Bloomsbury.
- HABERMAS, J. (1998): *Facticidad y validez* [1994²]. Tr. esp. de M. Jiménez Redondo. Madrid: Trotta.
- MACINTYRE, A. (2001): *Tras la Virtud* [1984²]. Tr. esp. de A. Valcárcel. Barcelona: Crítica.
- MILL, J. S. (1984): *El utilitarismo* [1861]. Tr. esp. de E. Guisán. Madrid: Alianza.
- MUGUERZA, J. *et al.* (1988): *El fundamento de los derechos humanos*. Ed. de G. Peces-Barba. Madrid: Debate.
- NINO, C. S. (1989): *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Barcelona: Ariel.
- PECES-BARBA, G. *et al.* (dirs.) (1998-2008): *Historia de los derechos fundamentales*, tomos I, II y III. Madrid: Dykinson / Universidad Carlos III de Madrid, 1998, 2001, 2008.
- PÉREZ LUÑO, A. E. (1999⁶): *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución* [1984¹]. Madrid: Tecnos.
- RAWLS, J. (1995²): *Teoría de la Justicia* [1971]. Tr. de M^a. D. González. México: Fondo de Cultura Económica.
- RAZ, J. (1986): *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ, J. (1995): *La razón de los derechos*. Madrid: Tecnos.

Educación, Dereitos Humanos e Cidadanía Global

Beatriz FERNÁNDEZ HERRERO
Universidade de Santiago de Compostela
Campus de Lugo

En 1948, cando se redactou a Declaración Universal dos Dereitos Humanos (DUDH), a Presidenta do Comité das Nacións Unidas encargado de facelo, Eleanor Roosevelt, pronunciou estas palabras: “Pasará moito tempo antes de que a historia xulgue o valor da Declaración Universal de Dereitos Humanos. Este xuízo dependerá, penso, dos esforzos que os pobos de todas as nacións realicen para que todas as persoas se familiaricen co seu contido; porque se logran comprendelo o suficiente, esforzaranse por acadar algúns dos dereitos e liberdades que alí se enuncian, e os esforzos que realicen para acadalos darán sentido á mensaxe da Carta das Nacións Unidas sobre os devanditos dereitos e liberdades”¹.

Igualmente, cando nese mesmo ano a Asemblea Xeral de Nacións Unidas adoptou a Declaración Universal de Dereitos Humanos sen ningún voto en contra, proclamou este documento como “un ideal común polo que todos os pobos e nacións deben esforzarse, a fin de que tanto os individuos como as institucións, inspirándose constantemente nela, promovan, mediante a ensinanza e a educación, o respecto a estes dereitos e liberdades [...]”.

Moito máis recentemente, na presentación da 10ª Conferencia Internacional UNESCO-APEID, celebrada en Bangkok en 2006, o profesor Bhagabati afirmou: “A sociedade do século XXI é a sociedade do coñecemento, a información e a educación [...] Os programas educativos poden facer grandes esforzos para acadar a paz a través da educación formal, non formal e informal”.

A idea de fondo destes tres textos (os dous primeiros datan do momento da proclamación da DUDH, e o último dos comezos do século XXI) é a de enunciar o dereito que todas as persoas teñen a coñecer os seus dereitos, considerando que é a través deste coñecemento como se fai posible o seu re-coñecemento, é dicir, a toma de conciencia do seu carácter valioso e da necesidade de reclamálos para un mesmo e para todos os seres humanos.

Cada vez son máis os estados e as sociedades que admiten e recoñecen a validez das aspiracións de vida digna que conforman a Declaración Universal de Dereitos Humanos e que por tanto recollen estes principios nas súas lexislacións. Pero este recoñecemento formal e legal non abonda, senón que se fai necesario que sexan as propias persoas as que

¹ Tradúcense neste traballo ao galego todas as citas textuais.

coñezan, entendan e acepten estes dereitos para así poder converterse en suxeitos deles, é dicir, beneficiarse do seu exercicio e, á súa vez, exercelos elas mesmas cara ás demais persoas; en palabras de C. Justo Suárez, “para defender valores e para exercer dereitos é preciso ter un coñecemento adecuado dos mesmos” (Justo Suárez 2008: 75).

De acordo con isto, habería que dicir que é responsabilidade dos gobernos non só ensinar os Dereitos Humanos, senón ademais e sobre todo asegurarse de que os cidadáns e cidadás os entendan para poder exercelos. Neste sentido, habería que falar de unha dobre dimensión da cidadanía (Cabrera 2002):

— Por unha parte, existe unha cidadanía como status, cun compoñente legal e político, que implica que cada persoa sexa suxeito de dereitos en relación a un Estado. Trátase dunha concepción xurdida no Estado moderno, cando os individuos foron liberados da súa categoría de súbditos pasando a ser considerados membros no pleno sentido da palabra da súa comunidade, co conseguinte recoñecemento dos seus dereitos.

— E por outra parte, existe unha dimensión práctica da cidadanía que ten un compoñente psicolóxico e social, xa que se refire ao sentimento de pertenza a unha comunidade, o cal implica un proceso de construción social baseado na interacción entre os cidadáns e cidadás, que participan na elaboración das normas de convivencia, e logo asumen estas, logrando deste xeito unha identidade colectiva. Baixo tal punto de vista, a cidadanía xa non só sería un status legal senón unha identidade, unha expresión de pertenza a un grupo e de responsabilidade a respecto dese grupo: introdúcese, polo tanto, a idea de deberes vinculada á de dereitos, que dota ao concepto de cidadanía da característica da participación (Cortina 2000).

Durante moito tempo, o interese educativo centrouse na primeira destas dimensións, coa crenza de que na formación cívica era suficiente con manter a cidadanía informada acerca dos seus dereitos e dos mecanismos e institucións da democracia e de que esta mera información e adhesión teórica aos seus principios abondaba para garantir a súa efectividade. Por contra, na actualidade reconeceuse que isto non é dabondo e que é preciso, ademais, incorporar aos obxectivos da Educación para a Cidadanía e os Dereitos Humanos o desenvolvemento das capacidades prácticas de intervención na realidade e de participación activa na mesma, para que sexan as propias persoas as que constrúan as alternativas ás inxustizas estruturais referidas ao conxunto da humanidade. Como apunta Justo Suárez (*loc. cit.*), “educar non implica simplemente proporcionar unha instrución determinada en materias ou técnicas tamén determinadas: o concepto de educación é moito máis amplo e máis complexo. Trátase así mesmo de proporcionarlles aos individuos as ferramentas persoais e sociais precisas para vivir en sociedade. Vivir en sociedade implica á súa vez unha educación en valores, e estes valores cívicos teñen que estar baseados na dignidade, a liberdade e a igualdade, os tres eixos fundamentais dos dereitos humanos”. A consecuencia disto, as finalidades da educación en dereitos humanos poden formularse como segue²:

² Tuvilla Rayo (1998: 209 e ss.). O autor está a facer referencia ao Plan de Acción Mundial para a Educación nos Dereitos Humanos e na Democracia (Montréal, 1993).

— En primeiro lugar, debe fomentar nas persoas a identificación e a comprensión dos valores universais, é dicir, comúns a todas as culturas.

— En segundo lugar, debe capacitar os individuos para resolver e manexar situacións incertas, valorando o exercicio da liberdade e a cooperación con outras persoas para solucionar os problemas.

— En terceiro lugar, debe facer os educandos capaces para levar a cabo unha valoración positiva da diversidade, tanto no nivel individual como colectivo, fomentando o respecto e a comprensión entre individuos e entre culturas.

— En cuarto lugar, debe desenvolver nas persoas as capacidades de resolución de conflitos dun xeito pacífico.

— En quinto lugar, debe potenciar a xeración do espírito crítico nos individuos, e a súa capacidade de analizar as consecuencias non só presentes senón tamén futuras das súas accións.

— En sexto lugar, debe preparar as persoas para respectar e protexer o medio no que viven, tanto o cultural e patrimonial como o natural, creando unha conciencia ecolóxica conducente ao desenvolvemento sostible.

— E en sétimo lugar, debe fomentar e fortalecer os sentimentos de pertenza a unha única humanidade, de equidade e solidariedade entre todos os seres humanos.

E esta é precisamente a filosofía que constitúe a base da educación en dereitos humanos, que toma a súa principal referencia da pedagogía crítica³ segundo a cal a democratización da sociedade e a busca da xustiza social han de fundamentarse no acceso de todas as persoas ao coñecemento como requisito de liberación e de emancipación, é dicir, formando nelas unha conciencia política crítica; dito doutro xeito, ao aprender, a persoa capacitase para descubrir as posibilidades de cambio dunha situación e para actuar a partir delas.

En definitiva, non se trataría soamente de dotar os educandos de informacións e destrezas, convertendo a educación en dereitos humanos nunha parte do sistema e nunha aprendizaxe máis (o que no mellor dos casos conseguiría a súa aceptación intelectual), senón de provocar neles un auténtico proceso de exploración e reflexión crítica da realidade, capacitándoos para a súa transformación e modificando a súa maneira de relacionarse cos outros. A educación en dereitos humanos debe ser, pois, unha educación que parta das propias vivencias das persoas para despois teorizalas, comprendelas e, no seu caso, modificalas, incorporando dun modo efectivo as tres dimensións: sentir-pensar-actuar⁴.

³ A pedagogía crítica, que parte da Filosofía Crítica (Escola de Frankfurt), nace coa pretensión de busca da xustiza social, a través da alfabetización das persoas adultas (os oprimidos) para formar nelas unha conciencia política crítica. Pode consultarse a obra de Paulo Freire (1974), o seu principal expoñente.

⁴ Estes tres principios (sentir, pensar e actuar) constitúen a base do que se coñece como o “enfoque socioafectivo” en educación. Segundo Tuvilla Rayo (1998), o enfoque socioafectivo concéntrase en aspectos diferentes segundo as idades dos educandos: durante a educación infantil e os primeiros ciclos de educación primaria, o método é *intuitivo*, é dicir, tendente a desenvolver actitudes e condutas básicas de forma intui-

Deste xeito, o concepto de Educación para os Dereitos Humanos queda ampliado, xa que se pon de manifesto o seu carácter fundamentalmente ético e político ao estar baseada non só na transmisión de coñecementos, senón sobre todo na adquisición e o desenvolvemento de determinadas capacidades que teñen que ver cos valores de dignidade, liberdade, igualdade e solidariedade, que son as bases en torno ás que se articulan os Dereitos Humanos.

Neste sentido, é fundamental o fomento da capacidade de que cada persoa se apropie dos seus dereitos en condicións de igualdade en relación coas demais persoas; o desenvolvemento da capacidade para que cada un poida construír a súa propia historia de vida dunha forma elixida libremente, e a potenciación das capacidades para intervir na construción dun mundo e dunha sociedade diferente e solidaria entre todos os seres humanos.

No proceso educativo, estes valores teñen que reflectirse na forma mesma na que son transmitidos, o que quere dicir que a propia metodoloxía é a teoría ou os contidos que se queren ensinar. E da mesma maneira que Aristóteles dicía que a virtude se aprende practicando accións virtuosas, no caso da educación en dereitos humanos temos que dicir que o método é a vivencia dos dereitos, e a comprensión da relación entre estes e os deberes a través da interacción con outras persoas. Como mantén X. Jares, é precisa a coherencia entre os fins e os medios que cómpre empregar:

Enfatizado desde a ideoloxía non violenta como un aspecto central da mesma e asumido pola educación para a paz e os dereitos humanos, este principio resalta a necesidade de coherencia entre aquilo que se pretende acadar e os medios que cómpre empregar. Fronte á cultura dominante do todo vale, do fin que xustifica os medios, este principio subliña que a elección destes non é unha cuestión secundaria senón que se sitúa ao mesmo nivel que os fins. Como dicía Gandhi, *o fin está nos medios, coma a árbore na semente* (Jares 1999b: 92).

Ten que ser, polo tanto, unha metodoloxía activa, que ensine a “aprender a aprender”, potenciando que todos os membros do grupo se vaian capacitando progresivamente para buscar informacións, organizar as súas ideas, reflexionar sobre elas e construír así as súas opinións e coñecementos, converténdoo en produtores e non en meros receptores dos saberes.

Ten que ser, ademais, unha metodoloxía que parta da base da interaprendizaxe, é dicir, da idea de que ninguén aprende en solitario, polo que ha de fundamentarse no traballo grupal e no diálogo definido como unha comunicación horizontal entre diferentes suxeitos. Para isto, é necesario que todas e cada unha das persoas se recoñezan ao mesmo tempo como diferentes e como iguais en dignidade e dereitos como base para unha convivencia

tiva, a través de exercicios e actividades de moral práctica; no segundo e terceiro ciclos de educación primaria, o método é *estruturado*, o que quere dicir que as actividades haberán de programarse e organizarse dunha forma máis estruturada, completándose con exercicios e habilidades dunha orde máis cognoscitiva; máis adiante, aínda durante a educación primaria, o enfoque tomaría un matiz *cognoscitivo difuso*, elaborando e realizando actividades que partan das propias preguntas e da propia curiosidade do alumnado; por último, xa durante o período 12-16 anos, podería empregarse o *enfoque cognoscitivo sistematizado*, no que se incorporan dun xeito máis regrado as actividades conducentes a desenvolver as actitudes morais.

democrática. En palabras de J. M. Puig Rovira, no proceso de diálogo, as alumnas e os alumnos “conseguirán analizar os feitos que preocupan e acordarán solucións, pero sobre todo ampliarán a comprensión acerca dos seus compañeiros. Ademais da función de entendemento, o diálogo tamén serve para ampliar a propia perspectiva sobre os temas que se tratan. Finalmente, o diálogo é tamén unha ferramenta para o compromiso. É evidente que o falado é máis fácil de aceptar, de comprender e de cumprir. O diálogo colectivo crea o sentimento de responsabilidade perante os compañeiros. As asembleas e outros momentos de diálogo escolar permiten deliberar acerca dos temas que interesan, acordar solucións, normas e proxectos de acción, mellorar a comprensión mutua e, finalmente, comprometerse cos acordos adoptados” (Puig Rovira 1998: 159-60).

Tamén ten que ser unha metodoloxía que desenvolva o espírito crítico, ou o que é o mesmo, que prepare aos educandos para discriminar entre aquelas cousas que se consideran incorrectas e as que se consideran correctas, negándose a facer as primeiras e sen deixarse levar polo criterio dos demais se eles mesmos non o teñen asumido. Este aspecto incorpora, ademais, a potenciación da creatividade, que se fai necesaria para capacitar as persoas na procura de solucións non convencionais aos problemas, cando as que comunmente se empregan non lles parecen axeitadas.

E por último, aínda que este non é o aspecto menos importante, a metodoloxía utilizada na educación en dereitos humanos ten que ser unha metodoloxía participativa, é dicir, na que todos os membros do grupo están implicados, toman parte activa nas cousas que se fan e se debaten, son capaces de decidir e asumen a responsabilidade das súas decisións.

Trátase, por tanto, dunha metodoloxía que mantén a sintonía cos obxectivos educativos, polo que non deberían ser utilizadas as relacións tradicionais e xerárquicas profesorado-alumnado nin as clases maxistras, senón que o traballo tería que basearse na construción dos coñecementos a partir do descubrimento e da experiencia propios, ben sexa a nivel real ou simulado.

Resulta, entón, idóneo, utilizar técnicas do tipo das dinámicas de grupo⁵, que habrán de seleccionarse en función de varios criterios:

— En primeiro lugar, en función do obxectivo concreto que se queira acadar, o cal lle vai permitir ao educador ou á educadora encarreirar a discusión que sempre ten que pechar toda dinámica, xa que esta é tan importante como a actividade en si para favorecer a toma de conciencia do propio obxectivo.

— En segundo lugar, un aspecto importante á hora de seleccionar unha técnica ha de ser o tempo de que se dispón e o grupo co que se traballa, xa que as características deste, as súas experiencias e intereses, marcarán a significatividade da aprendizaxe.

⁵ Existe unha abundante bibliografía sobre técnicas e dinámicas que se poden utilizar. A modo de exemplo, remitimos a Carreras *et al.* (1994), especialmente o capítulo 2: “Propuestas prácticas a nivel docente-discente”; ou tamén Fernández Herrero (2007), ou Buxarrais (1997).

— E en terceiro lugar, hai que mencionar o procedemento empregado; é dicir, é necesario coñecer ben a técnica e a súa utilización para poder adaptala e modificala en función da situación concreta.

Por outra parte, tan importante como o que se ensina (os contidos da educación en dereitos humanos) e do como se ensina (a metodoloxía) resulta ser a dimensión organizativa que envolve todo o proceso. Para iso é importante preparar un axeitado clima de clase⁶, coidando a disposición física da aula ou da sala onde se traballa, de maneira que se faga posible a comunicación e o contacto entre todos os membros do grupo, tanto no nivel verbal como no non verbal.

Tamén axudará á creación do clima de clase a formación de grupos de traballo que creen sentimentos de cooperación e de confianza, e a proposta de modelos que comuniquen respecto e aceptación tanto para a persoa como para as súas ideas ou sentimentos, sen que esta se sinta en ningún momento xulgada mesmo cando está a ser cuestionada. Do mesmo modo, o centro educativo no seu conxunto constitúe un espazo idóneo para aprender e ensinar os Dereitos Humanos, ofrecendo ao alumnado a posibilidade de implicarse nos procesos de toma de decisións, participando nelas democraticamente, facendo da vida diaria un modelo de convivencia e de respecto cara ás persoas.

En definitiva, tanto na clase como no centro ten que crearse un clima que favoreza o apoio mutuo e a seguridade, de xeito que a educación para os dereitos humanos se convirta, ademais, nunha educación nos dereitos humanos.

De acordo con isto, non pode deixar de mencionarse o papel fundamental que desenvolve o profesor, que se converte nun importante axente de cambio, o que esixe del mesmo un compromiso coa humanización da sociedade e unha participación activa neste proceso, que á súa vez require da súa parte o desenvolvemento das competencias necesarias para esta transformación social se se desexa poder desenvolverlas á súa vez no alumnado; estas competencias refírense non só ao aspecto tocante á súa condición de cidadáns e cidadás, senón tamén á súa propia actividade profesional, o que se traduce nunha preparación intensiva en cuestións tales como psicoloxía do desenvolvemento e pedagogía, en teoría dos dereitos humanos, en metodoloxías didácticas, etc. E, o que quizais é aínda máis importante, unha decidida vontade de educar nos valores que supoñen os dereitos, o que implica manter a coherencia entre a teoría e a práctica, ou o que é o mesmo, coidando que as súas formas de actuar se convertan en exemplos de respecto cara a eles. Como di Rosa María Mújica,

Para isto necesítouse —e séguese a necesitar— que os mestres e mestras “se miren a si mesmos”, revisen o papel que están a desenvolver, analicen o que están a facer, fagan autocrítica da súa metodoloxía e teñan a disposición e a coraxe para realizaren os cambios que deben facer e que unha proposta desta envergadura lles demanda.

⁶ Jares (1999a) refírese á importancia da creación dun axeitado clima de clase, dicindo que hai que prestarlle unha especial atención “non só por motivos éticos ou morais, que o son e en si mesmos constitúen razóns máis que suficientes, senón tamén porque o traballo didáctico nestas situacións é máis agradable para todos, e en terceiro lugar, adoita producir mellores resultados académicos”.

Porén, moi pronto descubrimos que non era suficiente motivalos; necesitabamos tamén brindarlles unha sólida formación teórica en temas de pedagogía, dereitos humanos, democracia, metodoloxía, resolución de conflitos, psicoloxía do neno e do adolescente, realidade nacional, entre moitos outros que os mestres necesitan para poder comprender a realidade en e coa que traballan e poder así responder a ela desde unha mirada diferente. Xa non desde a mirada do xuíz, do amo do saber e da verdade, do superior; senón desde a mirada do mestre comprometido coa realización e o desenvolvemento humano de cada un dos seus estudantes e coa democracia no país.

Pero sigamos engadíndolle complexidade ao problema: tampouco resulta suficiente esa sólida formación teórica da que falamos liñas arriba. Ás veces, moitas veces, a mellor das teorías vese anulada pola propia práctica. Nestes anos transcorridos, descubrimos as profundas distancias que se poden producir, e de feito se producen, entre teoría e práctica. É dicir, entre as concepcións e a claridade das ideas e o exercicio destas na vida cotiá. As mellores ideas, as mellores teorías vense frecuentemente enfrontadas ás dificultades de como implementalas nas realidades especiais e disímiles ás que os educadores nos enfrontamos.

Para moitos de nós resulta máis fácil, ao final, aplicar aquilo que vivimos con anterioridade e que aprendemos ao longo da nosa propia vida, mesmo sendo moitas veces conscientes que non é o mellor nin para nós nin para os rapaces e as rapazas cos que traballamos. Decatámonos de que determinadas actitudes e comportamentos son autoritarios, mesmo de que fan dano, pero aferrámonos a eles porque nos fan sentir máis seguros no noso quefacer de docentes e donos da autoridade e do poder que arriscarnos a novas formas de relación, máis democráticas, máis respectuosas da dignidade das persoas, pero que poden significar unha interpelación ás nosas condutas e que implicarán cambios profundos persoais, que se traducirán en actitudes distintas en todos os niveis da vida escolar". (Mújica 1999: 1-2).

Por conseguinte, na formación do profesorado como educador en e de Dereitos Humanos, cabería destacar os seguintes aspectos:

- Adhesión e compromiso coa ética que supoñen os Dereitos Humanos e co obxectivo da necesidade dun cambio social.
- Comprensión do carácter único da humanidade, por riba das súas divisións en países, etnias, culturas ou relixións.
- Disposición positiva cara á diversidade cultural e interpersoal.
- Coñecemento interdisciplinario da problemática mundial.
- Capacitación para a elaboración de programas educativos, introducindo experiencias innovadoras acordes ás necesidades (idades) do alumnado ao que van dirixidas.
- Motivación para a formación continua.
- Formación sólida en técnicas de dinámica de grupos.
- Disposición positiva para a cooperación cos diferentes axentes sociais, utilizando recursos alleos ou externos ao centro educativo.
- Por último, facendo nosas as palabras de Tuvilla Rayo, "esta formación non pode esquecer que o profesorado non só estimula o desenvolvemento intelectual da xuven-

tude, senón que se debe ser tamén exemplo vivo perante o seu alumnado, o que fai que ademais inflúa no seu desenvolvemento moral” (Tuvilla Rayo 1998: 249).

Así pois, todos estes elementos organizativos, metodolóxicos e por conseguinte de contidos, fan posible o desenvolvemento de determinadas aptitudes, pertencentes a dous ámbitos:

— No ámbito intelectual, aptitudes relacionadas coa competencia comunicativa, é dicir, coa expresión oral e escrita, incluída a capacidade de escoitar e de defender as opinións propias, e aquelas outras relacionadas co xuízo crítico, a análise de fontes (textos, informacións, noticias, medios de comunicación, etc.), sacando delas conclusións equilibradas e obxectivas, e detectando os prexuízos, estereotipos, discriminacións e tomas de partido arbitrarias.

— No ámbito social, aptitudes relacionadas co recoñecemento e a aceptación das diferenzas, co establecemento de relacións persoais construtivas e positivas, coa resolución non violenta de conflitos, coa asunción de responsabilidades, a toma de decisións e a participación activa nelas, e coa comprensión da utilización dos mecanismos de protección dos dereitos humanos a nivel local, rexional, nacional e mundial.

Como pode verse, trátase dun achegamento dos dereitos humanos aos educandos ao mesmo tempo intelectual e afectivo, que parte da consideración de que o compromiso cos principios enunciados na Declaración non só afecta aos países e aos organismos internacionais, senón tamén a todos nós no noso día a día. Por iso, a educación en dereitos humanos non é, como antes dicíamos, unha cuestión unicamente de coñecemento senón sobre todo unha cuestión de formación de actitudes, valores, sentimentos e capacidades, que desenvolva nas persoas unha plena comprensión e un pleno recoñecemento de si mesmas e das demais. Esta é, precisamente, a primeira das mensaxes que transmite o Preámbulo da Declaración Universal dos Dereitos Humanos, cando di: “Considerando que a liberdade, a xustiza e a paz no mundo se basean no recoñecemento da dignidade intrínseca e dos dereitos iguais e inalienables de todos os membros da familia humana”. Pero o que segue no artigo 1º non é menos importante: todos os seres humanos, sen excepción, somos libres e iguais en dignidade e en dereitos, e por isto temos unha obriga moral: comportarnos fraternalmente entre nós; este comportamento fraternal constitúe a solidariedade como principio no que se asentan as relacións humanas globais, precisamente polas nosas capacidades de razón, de conciencia e de responsabilidade cara aos outros seres humanos; dito noutras palabras, temos a obriga moral de sentirmos responsables non só para cos próximos, para con un mesmo e para cos que son nós-outros, senón para coa humanidade no seu conxunto, tanto presente como futura, asumindo que os problemas da humanidade nos afectan a todos. Ao dicir de Levinas,

a responsabilidade non é un simple atributo da subxectividade coma se esta existise xa nela mesma, antes da relación ética. A subxectividade non é un para si; é inicialmente para o outro. O outro non é próximo a min simplemente no espazo, ou achegado como un parente, senón que se aproxima esencialmente a min en tanto eu me sinto —en tanto eu son— responsable del (Levinas 2000: 82).

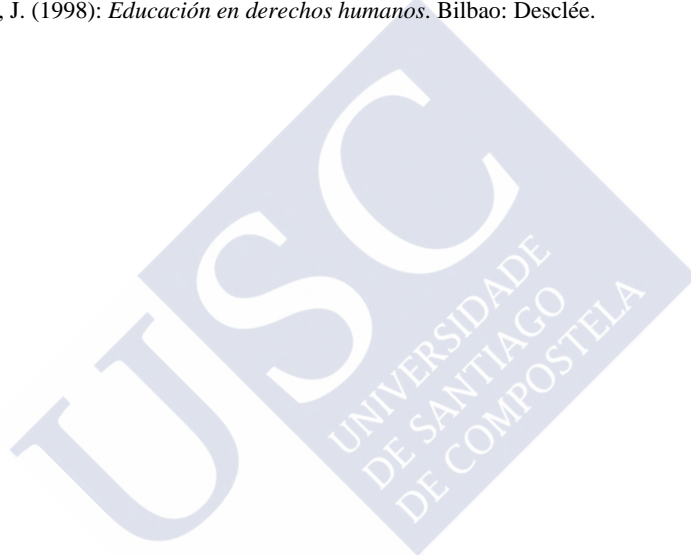
E é este sentido global da educación en dereitos humanos o que lle confire o carácter ético e político ao que antes faciamos referencia; finalmente non se trata doutra cousa que de formar persoas conscientes dos seus dereitos e a un tempo responsables e comprometidas coa defensa e o respecto dos dereitos fundamentais de todos os seres humanos. Deste modo, a educación en dereitos humanos convértese nun compoñente fundamental do proceso formativo dunha cidadanía global e participativa, sendo sen dúbida un dos elementos imprescindibles para a vida nunha sociedade que se pretenda democrática e plural, e a educación neste ámbito é unha parte esencial do proceso educativo integral das persoas formadas moral, social e politicamente: formadas moralmente porque a educación ten que dotar ao individuo dunha identidade e dunha autonomía como tal individuo, e social e politicamente porque, ao mesmo tempo, o proceso educativo necesariamente ten que proporcionarlle os elementos culturais e as destrezas sociais necesarias para a súa inserción na súa participación activa no grupo, non só no ámbito profesional e laboral, senón sobre todo no marco das relacións sociais e da actividade política. Debe formar as persoas, en definitiva, en tres valores fundamentais, a liberdade, a igualdade e a solidariedade, que son os que fan posible a súa consideración como seres humanos íntegros e dignos, e como cidadáns e cidadáns.

Unhas palabras de Mónica Edwards poden servírnos para resumir, sintetizar e concluír as reflexións que ata aquí fixemos: “Nas nosas escolas (e na sociedade) hai que ensinar a observar, a pensar, a sentir, a participar, a dialogar, a aproximarse ao outro, a compartir, a respectar [...] Educar para observar é cuestionar a realidade, para auto-observarnos, para pensar na complexidade, na incerteza, para reflexionar e imaxinar outros futuribles, para sentir e xestionar as nosas emocións, para desenvolver actitudes e comportamentos en función do que se considera bo, xusto ou correcto. Unha educación que estea ao alcance de todos, como un dereito básico e inalienable de todas as persoas, un dereito que faga posible a adquisición da ‘soberanía persoal’ ao mesmo tempo que sirva de instrumento para desenvolver a ‘soberanía comunitaria’, sólidas bases para estender os horizontes cara a unha *ciudadanía global*” (Edwards Schachter 2007: 320-1).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUXARRAIS, R. M. (1997): *La formación del profesorado en educación en valores*. Bilbao: Desclee.
- CABRERA, F. (2002): “Qué educación para qué ciudadanía”. En E. Soriano (comp.): *Interculturalidad. Fundamentos, programas y evaluación*. Madrid: La Muralla, 83-126.
- CARRERAS, L. et al. (1994): *Cómo educar en valores*. Madrid: Narcea, 2003¹³.
- FERNÁNDEZ HERRERO, B. (2007): *Dereitos humanos: guía didáctica para 2º e 3º ciclo de Educación Primaria*. A Coruña: Baía.
- CORTINA, A. (2000): *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- EDWARDS SCHACHTER, M. (2007): *Redes para la paz*. Santiago de Compostela: Seminario Galego de Educación para a Paz / Fundación Cultura de Paz.
- FREIRE, P. (1974): *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI. 12ª ed. (1ª ed., 1970).
- JARES, X. R. (1999a): “Estrategias didácticas y organizativas”. *Cuadernos de Pedagogía* 277, 54-65.

- JARES, X. R. (1999b): *Educación y derechos humanos. Estrategias didácticas y organizativas*. Madrid: Popular, 2002².
- JUSTO SUÁREZ, C. (2008): “Derechos humanos, laicismo y educación para la ciudadanía”. En R. Cobo (ed.): *Educación en ciudadanía. Perspectivas feministas*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2008, 53-80.
- LEVINAS, E. (2000): *Ética e infinito*. Madrid: A. Machado, 2ª ed. (1ª ed. Madrid: Visor, 1991)
- MÚJICA, R. M. (1999): “Práctica docente y educación en derechos humanos”, www.bibliojuridica.org/libros/4/1843/8.pdf.
- PUIG ROVIRA, J. M. (1998): “La escuela como comunidad democrática. Las asambleas de clase”. En Sánchez Torrado, S.: *Ciudadanía sin fronteras*. Bilbao: Desclée, 1998, 157-66.
- TUVILLA RAYO, J. (1998): *Educación en derechos humanos*. Bilbao: Desclée.



Derechos humanos, pobreza y ayuda al desarrollo

Antonio DOVAL ADÁN
Universidade de Santiago de Compostela
Campus de Lugo

1. INTRODUCCIÓN

Desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial, la humanidad ha experimentado un considerable grado de desarrollo en los ámbitos social, científico y técnico, generalizándose el acceso a la información con la progresiva implantación de las nuevas tecnologías de la comunicación, especialmente en los países más avanzados, tal y como el profesor M. Castells (1999) recoge de manera muy documentada en su conocida trilogía sobre lo que denomina la “era de la información”, refiriéndose así a una sociedad, la actual, caracterizada, entre otros aspectos, por la globalización del sistema económico y político y por la disminución del poder de los estados nación en beneficio de las grandes empresas y corporaciones multinacionales industriales y financieras, adaptadas a un mundo en constante transición (Castells 2007), donde las redes globales e Internet parecen ofrecernos un modelo de sociedad virtual, ejemplarizada por su alto grado de funcionalidad, que tiende a distorsionar la verdadera dimensión de la vida real y cotidiana.

Sin embargo, y a pesar de los logros alcanzados durante los últimos cien años, el mundo actual nos presenta todavía una realidad en la que siguen sin resolverse los grandes problemas globales que atenazan y condicionan nuestra propia existencia (los elevados porcentajes de pobreza y analfabetismo que todavía arrastran numerosos países, los más de setenta conflictos bélicos y disputas territoriales, potenciales o en desarrollo, que se mantienen activos en el mundo, la contaminación y degradación del medio ambiente y la proliferación de redes internacionales, muy profesionalizadas, de delincuentes y terroristas que amenazan el orden establecido y ponen en peligro la estabilidad del sistema mundial). Este tipo de problemas tienen una dimensión global porque con independencia de su origen, naturaleza y localización geográfica, su repercusión es universal, capaz de interferir, de manera directa o indirecta, en el funcionamiento del complejo sistema mundial. Es por ello que la Comunidad Internacional debe articular los mecanismos institucionales que sean precisos para frenar el avance de este tipo de males.

Los diferentes organismos internacionales puestos en marcha, la mayoría a través de las Naciones Unidas y de su vasto sistema institucional, no han dado los resultados esperados. Así, y aunque solo sea a modo de ejemplo, cabe mencionar el caso del Tribunal Pe-

nal Internacional (Anello 2009), que a pesar de iniciar su andadura en el año 2002, solo ha sido ratificado por 90 estados de los 214 que integran oficialmente el planeta, negándose a suscribirlo, entre otros, países tan importantes como Estados Unidos, India, China, Turquía, Filipinas e Israel.

En este contexto, con la presente comunicación se pretende analizar el grado de incumplimiento de los Derechos Humanos, especialmente en su vertiente social, profundizando en la dimensión de la pobreza y de la ayuda oficial al desarrollo aportada por los países ricos. Para ello, se ha procedido a la interpretación de las estadísticas difundidas por los organismos y entidades públicas y al análisis de los informes oficiales y estudios elaborados por las distintas organizaciones internacionales, dependientes de las Naciones Unidas, y de aquellos generados por diversas organizaciones no gubernamentales (ONG), conforme se detalla en la parte final de este trabajo.

2. LOS DERECHOS HUMANOS Y SU COMPONENTE SOCIAL

El 10 de diciembre de 1948, en la Asamblea General de las Naciones Unidas, se aprobó y proclamó la conocida Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU, 2009). Un documento corto y muy sintético, estructurado en treinta artículos, donde se plasmó el ideal común que todos los pueblos y naciones deben esforzarse por cumplir y promover. En cuatro de sus artículos, en concreto, en el 22, el 23, el 25 y el 26, se plasman los derechos sociales básicos de las personas. En el primero de ellos, y resumiendo lo esencial, se especifica que toda persona tiene derecho a la seguridad social y a obtener la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad. En el segundo se cita el derecho al trabajo y a la protección contra el desempleo y a una remuneración equitativa y satisfactoria que asegure una existencia digna y humana. Los dos últimos artículos señalados, sobre todo el 25, profundizan en el derecho de toda persona a un nivel de vida adecuado, que le asegure la vida y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios, así como a los seguros. Del mismo modo, el artículo 26 se centra en el derecho de todo individuo a la educación elemental gratuita, como medio para un desarrollo pleno de su personalidad.

Transcurridos ya más de sesenta años desde la aprobación de estos derechos elementales, su incumplimiento sigue presente en buena parte de los países del mundo, de manera significativa en todos aquellos que presentan un Índice de Desarrollo Humano bajo. El incumplimiento no se circunscribe solo a los artículos que acabo de comentar, sino que abarca también otros derechos básicos recogidos en la citada Declaración Universal. Así, según se destaca en los últimos informes sobre los Derechos Humanos publicados por el Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas y por la ONG Amnistía Internacional (2008), al menos en 81 países todavía se infligen torturas o malos tratos a las personas, al menos en 54 se las somete a juicios sin las garantías debidas y en 77 no se les permite hablar con libertad. De manera general, de los 30 artículos recogidos en la De-

claración Universal, catorce siguen siendo ignorados o vulnerados por numerosos países. A modo ilustrativo basta comprobar el cuadro que sigue.

Cuadro 1
El incumplimiento de los Derechos Humanos a principios de 2009

Indicador de referencia	Número
Países con vigencia de la pena de muerte	24
Personas ejecutadas (pena de muerte) en 2007	1252
Países denunciados por torturas	81
Países con leyes discriminatorias hacia las mujeres	23
Países con leyes discriminatorias hacia los migrantes	15
Países con leyes discriminatorias hacia las minorías	14
Países sin garantías procesales	54
Países con presos de conciencia detenidos	45
Países que restringen la libertad de expresión y de prensa	77
Países con un Índice de Desarrollo Humano medio o bajo	157
Refugiados y personas bajo amparo de ACNUR	20 000 000

Fuente: Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, Amnistía Internacional (2008), ACNUR (2008), PNUD (2008a) y elaboración propia

Los datos reflejados en el cuadro anterior confirman que los derechos humanos, en su vertiente social, distan mucho de su cumplimiento, toda vez que de los 214 estados independientes que hoy existen, tan solo 57 cuentan con un Índice de Desarrollo Humano (IDH) alto, es decir, con un nivel de vida aceptable que le permite garantizar a sus ciudadanos la alimentación, el alojamiento, la educación y las prestaciones sociales, sanitarias y de servicios públicos básicos, según se recoge en el último informe anual del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD 2008a). Frente a esa minoría, donde viven menos de 1300 millones de personas, en los restantes 157 países, el IDH medio afecta a 87 y el IDH bajo a 70, en los que el Estado no es capaz de garantizar los derechos básicos de carácter social reflejados en la mencionada Declaración Universal de los Derechos Humanos.

3. LA DIMENSIÓN GLOBAL DE LA POBREZA Y EL ANALFABETISMO

A lo largo de la presente década se han publicado numerosos estudios e informes que dan testimonio de la situación de la pobreza en el mundo. Uno de ellos, y quizás el más comentado, es el conocido “Informe sobre el desarrollo mundial 2000/2001: lucha contra la pobreza”, elaborado por el Banco Mundial, donde se indica que 2800 millones de personas (el 46% de la población mundial) viven con menos de dos dólares diarios. De ellos, alrededor de 1200 millones, que suponen una quinta parte de la humanidad, tienen que conformarse solo con un euro diario. Los últimos datos difundidos en la Cumbre Mundial de la FAO sobre Seguridad Alimentaria (Roma, junio de 2008) y en la Reunión Ministerial de la FAO contra el Hambre (Madrid, enero de 2009), confirman que ya son 1400 millones de personas las que viven con un solo euro al día y que unos 4000 millones de habitantes viven con tres euros al día. En ambos casos se trata de un grupo de personas que carecen de instalaciones de saneamiento adecuadas o de servicios de agua potable muy precarios. In-

cluso las cifras que suministra periódicamente la ONU sobre el “Índice de Desarrollo Humano” van más allá al estimar que frente a los poco más de 1300 millones de personas que viven satisfactoriamente, el resto de la humanidad, es decir, el 80% restante, vive con muchas dificultades, en la pobreza o en la necesidad, como así se muestra en el cuadro 2. De hecho, las 356 personas más ricas del mundo igualan los ingresos del 45% de la humanidad. Más aún, ya tan solo 15 de esas personas tienen activos financieros y patrimoniales que superan el Producto Interior Bruto total del África Subsahariana, y los 32 multimillonarios con más recursos económicos superan el PIB total de Asia Meridional. Esto explica que solo el 1% de la población más rica posea tanto como el 57% de la humanidad. Estos datos y otros similares, reflejados en los sucesivos informes anuales del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD 2002 y 2008a), son esclarecedores, por sí mismos, del tremendo contraste existente entre la riqueza de los más ricos en comparación con lo que se requiere para lograr el acceso universal a los servicios sociales básicos en los países más pobres. Se estima que el coste necesario para lograr y mantener la universalización de la enseñanza básica, la atención sanitaria elemental y las necesidades alimenticias, de agua potable y saneamiento, asciende, aproximadamente, a 50 000 millones de dólares por año. Este importe es inferior al 5% de la riqueza combinada de las 225 personas más adineradas del planeta.

En la actualidad, según la Organización de las Naciones Unidas, el número de hambrientos está volviendo a aumentar debido al encarecimiento de los productos agrarios y a la crisis financiera mundial, que empuja a los estados más ricos a reducir progresivamente sus aportaciones a la ayuda internacional. En efecto, la situación a nivel mundial es hoy extremadamente preocupante si tenemos en cuenta que de los 6700 millones de personas que actualmente habitan en la tierra (pronto seremos 7000 millones, en el año 2012, según las proyecciones más optimistas de la ONU), el 20% vive en los países desarrollados, donde se concentra el 90% de la riqueza y el 81% del PIB mundial, el 82% de los mercados de exportación y del comercio mundial, el 86% del consumo total mundial y el 74% de las líneas telefónicas que hay en el mundo. Así, mientras Estados Unidos, Suiza y Suecia cuentan con una media de 600 líneas por cada 1000 habitantes en países como Camboya, Chad o Afganistán, por poner un ejemplo representativo, la media es de una línea por cada 1000 habitantes. Se calcula que el 63% de la población mundial no ha hecho nunca una simple llamada telefónica y 1/3 carece de electricidad, al tiempo que el fenómeno de Internet se ha convertido en un privilegiado instrumento tecnológico utilizado apenas por el 15% de los habitantes del planeta (Castells 2001 y 2007). Mientras tanto, los siete países más industrializados acaparan, con solo el 12% de la población mundial, el 70% del PNB de la Tierra (Méndez & Molinero 2002 y Azcárate Luxán *et al.* 2008).

A pesar de que las bolsas de marginación social son palpables también en el mundo desarrollado (Romero, Pérez & García 1992), donde tenemos constancia de que en la actualidad viven prácticamente unos 220 millones de personas por debajo del umbral de la pobreza (50 en los países de Europa Occidental, algo más de 46 en Estados Unidos y casi unos 120 millones en la Federación de Rusia y demás países de Europa Central y Oriental (Clairmont 1999: 161, Taibo 2002: 146 y 2008), la miseria y la pobreza más absoluta afectan sobre todo al África Subsahariana, al sur y sureste asiático y a América Latina. En estos

espacios geográficos se localiza la mayor parte de los más de 300 millones de niños no escolarizados que son explotados laboralmente y los casi 1000 millones de personas analfabetas que se ven afectadas por el hambre, la desnutrición y las enfermedades endémicas (el sida, la malaria, el cólera y la tuberculosis), principales causantes de las altas tasas de mortalidad que todavía se registran en el Tercer Mundo, tal y como se recoge en diferentes informes y estudios (Romero & Pérez 1992, Moro 1999, VV. AA. 2000 y UNESCO 2005). A este respecto señalemos las devastadoras consecuencias económicas derivadas del avance del sida en todo el mundo, pero sobre todo en África, donde se registra el 70% de los casos. Recordemos que esta pandemia, que ya se ha cobrado más de 40 millones de víctimas desde su origen (alrededor de unos 3 millones de fallecimientos anuales), está presente en más de 44 millones de personas que actualmente son portadoras del denominado Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida en el mundo (ONUSIDA 2008). Más recientemente, en la ya citada última Cumbre Mundial sobre Seguridad Alimentaria, celebrada en Roma (ICTSD 2008), se puso también de relieve que cerca de 20 millones de personas mueren cada año en el mundo debido al hambre y a las enfermedades con ella relacionadas, mientras que un asombroso 36% del cereal mundial y los dos tercios de los cereales totales exportados por Estados Unidos se destinan exclusivamente a la alimentación de ganado en países desarrollados en vez de alimentar a gente que pasa hambre (Rifkin 2002).

Cuadro 2
Las cifras globales de la pobreza en el mundo a principios de 2009

Indicadores de referencia	Número (millones)	% sobre total mundial
Personas residentes en países pobres o en vías de desarrollo	5400	80,5
Personas con ingresos diarios menor o igual a 1 euro	1400	20,8
Personas con ingresos diarios menor o igual a 2 euros	2800	41,8
Personas con ingresos diarios menor o igual a 3 euros.	4200	63,0
Personas sin acceso a agua potable	1100	16,4
Personas sin instalaciones sanitarias básicas	2400	35,8
Personas adultas analfabetas	950	14,2
Niños con insuficiencia ponderal no escolarizados	500	7,5
Personas que viven por debajo del umbral de la pobreza en los países desarrollados	220	3,2
Población portadora del virus del VIH/SIDA	44	0,6

Fuente: UNESCO (2005); PNUD (2008a y 2008b); ONU (2008); ONUSIDA (2008) y elaboración propia

¿Por qué se producen estas profundas desigualdades socioeconómicas y territoriales en el mundo, que pueden derivar en el futuro en violentos enfrentamientos sociales? Recientes estudios (George 2001, Strange 2002 y Stiglitz 2002 y 2007) coinciden en señalar que la política económica diseñada por los principales organismos internacionales (OCDE, OMC, BM y FMI) y por el propio Departamento del Tesoro de los Estados Unidos, en general apoyada e impulsada por el conjunto de los países más desarrollados, al servicio de los intereses de las grandes corporaciones multinacionales, es responsable, en gran parte, de las tremendas diferencias en el nivel de vida de los ciudadanos. Para los autores citados, estamos ante una globalización mal gestionada que está provocando efectos devastadores en

los países en desarrollo. No obstante, estos organismos e instituciones no son los únicos responsables de los males que afectan al Tercer Mundo. En esta línea de pensamiento, el profesor José María Tortosa puntualiza en sus trabajos que el problema del hambre y del llamado subdesarrollo (Tortosa 2002) solamente se solucionará cuando se cambien las políticas hacia los países subdesarrollados y las élites económicas, políticas y militares de los países pobres abandonen su actividad igualmente depredadora y pongan remedio a los altos índices de corrupción y de analfabetismo absoluto que afectan a elevadas capas de la población de sus respectivos países. No olvidemos que la educación permite generar una mano de obra más formada y flexible, con niveles de productividad más elevados y una mayor disposición para promover e integrar prácticas innovadoras que faciliten los procesos de desarrollo a implantar en los países más pobres y deprimidos.

4. LOS OBJETIVOS DEL MILENIO Y LA AYUDA INTERNACIONAL AL DESARROLLO

Ante la magnitud y trascendencia mundial de la pobreza descrita en el apartado anterior, la comunidad internacional ha comenzado a sensibilizarse, promoviendo conferencias internacionales de todo tipo e impulsando organismos de cooperación para tratar de minimizar los efectos y consecuencias de este grave problema social de repercusiones globales. Así, en septiembre del año 2000, los líderes de 189 países, reunidos en la sede de Naciones Unidas en Nueva Cork, aprobaron la denominada “Declaración del Milenio”, que supone asumir un plan de acción de ocho objetivos medibles, que deberían alcanzarse, en su mayoría, para el año 2015, conforme se detalla en el cuadro 3:

Cuadro 3
Los objetivos de la Declaración del Milenio y sus metas

Objetivos	Metas
1. Erradicar la pobreza extrema y el hambre	Reducir a la mitad, entre 1990 y 2015, el porcentaje de personas cuyos ingresos sean inferiores a 1 dólar por día
	Lograr empleo pleno y productivo y trabajo decente para todos, incluyendo mujeres y jóvenes
	Reducir a la mitad, entre 1990 y 2015, el porcentaje de personas que padecen hambre.
2. Lograr la enseñanza primaria universal	Asegurar que, para el año 2015, los niños de todo el mundo puedan terminar un ciclo completo de enseñanza primaria.
3. Promover la igualdad de género y el empoderamiento de la mujer	Eliminar las desigualdades entre los sexos en la enseñanza primaria y secundaria, preferiblemente hacia el año 2005 y en todos los niveles de la enseñanza hacia el año 2015.
4. Reducir la mortalidad infantil	Reducir en dos terceras partes, entre 1990 y 2015, la mortalidad de los niños menores de 5 años.
5. Mejorar la salud materna	Reducir, entre 1990 y 2015, la mortalidad materna en tres cuartas partes.
	Lograr, para el año 2015, el acceso universal a la salud reproductiva.
6. Combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades	Haber detenido y comenzado a reducir, para el año 2015, la propagación del VIH/SIDA.
	Lograr, para el año 2010, el acceso universal al tratamiento del VIH/SIDA para todas las personas que lo necesiten.
	Haber detenido y comenzado a reducir, para el año 2015, la incidencia del paludismo y otras enfermedades graves.
7. Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente	Incorporar los principios de desarrollo sostenible en las políticas y los programas nacionales e invertir la pérdida de recursos del medio ambiente.
	Reducir la pérdida de biodiversidad, alcanzando, para el año 2010, una reducción significativa de la tasa de pérdida.
	Reducir a la mitad, para el año 2015, el porcentaje de personas sin acceso sostenible a agua potable y a servicios básicos de saneamiento.
	Haber mejorado considerablemente, para el año 2020, la vida de por lo menos 100 millones de habitantes de tugurios.
8. Fomentar una alianza mundial para el desarrollo	Atender las necesidades especiales de los países menos adelantados, los países en desarrollo sin litoral y los pequeños Estados insulares en desarrollo.
	Desarrollar aún más un sistema comercial y financiero abierto, basado en normas, previsible y no discriminatorio.
	Abordar en todas sus dimensiones los problemas de la deuda de los países en desarrollo.
	En cooperación con las empresas farmacéuticas, proporcionar acceso a medicamentos esenciales en los países en desarrollo a precios asequibles.
	En colaboración con el sector privado, velar por que se puedan aprovechar los beneficios de las nuevas tecnologías, en particular los de las tecnologías de la información y de las comunicaciones.

Fuente: ONU (2008) y elaboración propia

Transcurridos ya algo más de ocho años desde la aprobación de los Objetivos del Milenio, los recientes informes sobre los avances y el grado de cumplimiento de dichos objetivos demuestran que se está evolucionando de manera muy lenta en su cumplimiento, incluso en los últimos años se ha incrementado el volumen de personas que viven con un solo euro al día, tal y como acabo de comentar en el epígrafe anterior. Del mismo modo, los avances en educación, redes de saneamiento y control de las grandes epidemias y enfermedades más contagiosas son muy tímidos, cuando no negativos, sobre todo en algunos países de África (ONU 2008: 28-34).

Cuadro 4
Ayuda Oficial Internacional al Desarrollo por países donantes en 2007

País	Contribución (1)	% del PNB
Estados Unidos	16 097	0,16
Alemania	9077	0,37
Francia	7356	0,39
Reino Unido	7341	0,36
Japón	5691	0,17
Holanda	4599	0,81
España	4071	0,37
Suecia	3207	0,93
Italia	2907	0,19
Canadá	2902	0,28
Noruega	2540	0,95
Dinamarca	1840	0,81
Bélgica	1645	0,43
Austria	1525	0,49
Australia	1505	0,30
Suiza	1410	0,37
Irlanda	875	0,54
Finlandia	810	0,40
Grecia	462	0,16
Portugal	320	0,19
Luxemburgo	280	0,90
Nueva Zelanda	245	0,27
Total CAD (2)	76 705	0,28

(1): en millones de euros. (2): Comité de Asistencia al Desarrollo.

Fuente: OCDE (2008); Intermón Oxfam (2008) y elaboración propia

Pese al crecimiento económico experimentado durante los últimos veinte años, los gobiernos se han mostrado, en general, bastante reacios o incapaces de cumplir los compromisos que asumieron en el año 2000 para erradicar la pobreza y el hambre en el mundo en el año 2015. El viejo objetivo de los países ricos de destinar el 0,7% de su riqueza nacional al desarrollo, aprobado también en su día en las Naciones Unidas, solo es cumplido hoy por cinco países: Dinamarca, Holanda, Luxemburgo, Noruega y Suecia, tal y como se puede apreciar en el cuadro 4. Las grandes potencias económicas, con Estados Unidos a la cabeza, cada vez están más lejos de conseguirlo. Así, aún siendo ese país norteamericano el mayor contribuyente neto de ayuda internacional, al aportar en solitario el 21% del total mundial,

su participación no supera el 0,16% de su PNB, mientras que Japón, segunda potencia económica, solo aporta el 0,17% de su PNB.

Con estas cifras y el actual contexto internacional, marcado por la quiebra de significativas entidades del sector financiero y por una crisis económica generalizada a escala global, los expertos de las Naciones Unidas pronostican una tendencia a la reducción de la Ayuda Oficial al Desarrollo en los próximos años. De hecho, la ayuda mundial al desarrollo viene ya disminuyendo desde el año 2005, pero en especial las cantidades destinadas a la ayuda alimentaria, que viene experimentando un descenso continuo desde el año 2003, pasando de los 1168 millones de euros a 945 en el año 2006 (Güell 2008). De igual modo, y en consonancia con el comportamiento de los países desarrollados, las donaciones y aportaciones privadas, procedentes de fundaciones y asociaciones filantrópicas, se han reducido también de manera considerable, como consecuencia de la crisis financiera mundial, ya que muchos de sus responsables tienen su capital invertido en productos bursátiles que en los dos últimos años han sufrido fuertes y cuantiosas pérdidas.

Como consecuencia de este panorama, el cumplimiento de los Objetivos del Milenio parece inalcanzable si no se elevan las aportaciones económicas de los países ricos donantes. En este sentido, el Instituto Internacional para la Investigación de políticas alimentarias (IFPRI 2008) ha evaluado en 14 000 millones de euros la cantidad de capital que es necesario recaudar a mayores para salir de la crisis de los alimentos (ICTSD 2008) y poder llegar a cumplir el objetivo de reducir a la mitad el número de personas que pasarán hambre en el año 2015. Esto quiere decir que son necesarios unos 90 000 millones de dólares anuales para cubrir las necesidades básicas establecidas en la “Declaración del Milenio”, cantidad que a día de hoy todavía no se recauda a través de los veintidós países que integran el Comité de Asistencia al Desarrollo (CAD), que se relacionan en el cuadro 4.

4.1. LAS ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES (ONG) Y LA AYUDA AL DESARROLLO

Los intentos por combatir la pobreza en el mundo a través de la aprobación de numerosos programas y la creación de organismos internacionales específicos han propiciado también la eclosión de un elevado contingente de organizaciones no gubernamentales (ONGs) para el desarrollo. Estas organizaciones privadas, financiadas mayoritariamente mediante las ayudas oficiales y descentralizadas al desarrollo que los estados ricos destinan anualmente a los países más pobres, han adquirido una notable relevancia en el concierto internacional, ya no solo por ser los principales gestores de esas ayudas, materializadas en proyectos formativos, humanitarios y sociales de distinta naturaleza, sino también al convertirse en destacados grupos de presión social (Foro Social Mundial 2002), que propugnan, entre otras medidas, la implantación de la polémica tasa Tobin (ATTAC 2002), que implicaría gravar con el 0,1% todas las transacciones financieras internacionales, con lo que se lograría recaudar anualmente unos 180 000 millones de dólares, más del doble de la suma anual necesaria para erradicar la pobreza extrema y cumplir con los objetivos del milenio; además de contribuir a la adopción de un nuevo marco ético que presida las futuras

actuaciones de los organismos internacionales encargados de dirigir el complejo sistema económico mundial.

El papel desempeñado por las organizaciones no gubernamentales (ONG) en las acciones de cooperación para el desarrollo se ha incrementado de manera vertiginosa a lo largo de los últimos años, ya no solo en nuestro país, sino también en todo el mundo. Su propagación ha sido tal que algunos autores hablan de la existencia de un total de 450 000 organizaciones de esta naturaleza operativas en la Federación de Rusia (Toffler & Toffler, 2006: 4). Si bien es cierto que su número exacto se desconoce, en este y otros países, es muy probable que a escala mundial la cifra supere el millón.

Buena parte de estas entidades obtienen una financiación mixta y plural (pública y privada), pero las hay cuyos fondos proceden en exclusiva de organismos gubernamentales, sobre todo en las entidades y organizaciones de menor tamaño y dimensión, más propensas a depender mayoritariamente de las subvenciones públicas, ya sean de la administración estatal, autonómica o local (ayuntamientos y diputaciones), tal y como se desprende del análisis de algunos informes recientes realizados sobre las actividades de las principales ONG españolas (CONGDE 2008 y Fundación Lealtad 2008), con lo que su independencia es muy limitada al depender de los grandes centros del poder político (Gómez Oil 2005), convirtiéndose en potentes agencias subsidiarias que realizan funciones que tradicionalmente venían desempeñando los propios estados. Esto da paso a “grandes estructuras que combinan la presión política con la captación de cuantiosos recursos económicos” (Galán 2005: 13), lo que deriva en auténticas empresas capaces de ejercer, desde esta nueva dimensión, un poder creciente de lobby en la sociedad a favor de los intereses de un determinado colectivo (Nye 2004 y Naím 2007). Su presencia es tal que solo en España los profesores Pérez Díaz y López Novo (2005) calculan que hay más de 15 000 ONG, de las cuales unas 3000, integradas en las dos principales agrupaciones, la Coordinadora de ONG para el Desarrollo de España (CONGDE) y la Plataforma de ONG de Acción Social (PONGAS), movilizan un presupuesto global que supera los 2000 millones de euros anuales y sus recursos humanos incluyen más de un millón de voluntarios y unos 200 000 asalariados (*vid.* cuadros 5 y 6).

Cuadro 5
Cifras de las ONG y de la Cooperación Internacional Descentralizada en España

Indicador de referencia	Número/volumen
Volumen estimado de ONGs en España	15 000
Número de donantes estimados de las ONGs en España	4 500 000
Presupuesto conjunto anual estimado de las ONGs integradas en la Plataforma de ONG de Acción Social (PONGAS) y la Coordinadora de ONG para el Desarrollo de España (CONGDE) (1)	2 000 000 000 €
Ingresos de las ONGs en Cooperación Internacional (2)	525 437 500 €
Cooperación Oficial Descentralizada aportada por las Comunidades Autónomas en el año 2007	389 753 319 €
Voluntarios de las ONGs integradas en las organizaciones PONGAS y CONGDE en el año 2005	1 000 000
Asalariados de las ONGs integradas en las organizaciones PONGAS y CONGDE en el año 2005	200 000
Cooperantes españoles profesionales en el extranjero en el año 2006	1400
Países con presencia de proyectos y cooperantes españoles en el año 2006	63
(1): Ambas organizaciones agrupan a unas 3000 ONGs. (2): Datos referidos al año 2003, de los cuales el 55 % procede de fondos públicos y el 45 % de aportaciones privadas.	

Fuente: Pérez Díaz y López Novo (2003); Galán, L. (2005); Pérez Gil, L. (2006); CONGDE (2008); Fundación Lealtad (2008); Intermón Oxfam (2008) y elaboración propia

Asistimos, por tanto, a la eclosión de un sector económico específico, el de la cooperación para el desarrollo, que ha adquirido un protagonismo especial en España y en todo el mundo, sobre todo en los países desarrollados, donde el elevado número de entidades de esta naturaleza, además de crear numerosos puestos de trabajo, bien como voluntarios, agentes de desarrollo local, agentes de empleo, dinamizadores socioculturales, educadores sociales, cooperantes profesionales y numerosos puestos de técnicos y especialistas en las diversas ramas del conocimiento, y de canalizar cuantiosas sumas de dinero en proyectos muy variados de difícil control desde las administraciones públicas, las convierte en poderosas organizaciones civiles con gran capacidad de movilización social, desempeñando un papel muy activo en los proyectos internacionales de cooperación y desarrollo del Tercer Mundo, pero también son capaces de ejercer una creciente presión política y mediática en los territorios donde operan o tienen su sede social.

Cuadro 6
Las ONG con mayores ingresos y gastos anuales en España

Nombre de la organización	Ingresos año 2006			Gastos 2008(1)
	Privados (%)	Públicos (%)	Total (2) (millones)	Total (2) (millones)
Cruz Roja Española	69	31	482,7	437,1*
Cáritas Española	63	37	184,5	184,5*
Médicos Sin Fronteras	12 ^a	88 ^a	33,1 ^a	68,3
Intermón Oxfam	76	24	68,6	76,9
Ayuda en Acción	85	15	49,2	57,5
UNICEF - Comité Español	90	10	49,2	55,8
Manos Unidas	82	18	56,4	53,4
Asociación Española Contra el Cáncer	57 ^a	43 ^a	31,6 ^a	42,7
Fundación L'Esplai	-	-	-	41,1
Acción Contra el Hambre	17	83	29,3	35,6
Fundación Diagrama	1 ^a	99 ^a	33,0 ^a	29,6 ^a
Fundación Pere Tarrés	89 ^a	11 ^a	17,1 ^a	27,4
Médicos del Mundo	33	67	21,2	26,5
Médicos Mundi	22	78	24,2	23,9*
Fundación Secretariado Gitano	-	-	-	21,1
AMADIP ESMENT	-	-	-	20,4
Entreculturas	54	46	18,7	19,9
Plan España	-	-	-	15,8*
Afanias	-	-	-	15,2
Asociación Nuevo Futuro	-	-	-	14,9
Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR)	-	-	-	14,5
Fundación Internacional O'Belén	-	-	-	13,5
ATADES	-	-	-	12,2
ACSUR Las Segovias	-	-	-	11,3
Fundación Ramón Rey Ardid	-	-	-	11,8
Fundación Codespa	7	93	6,7	11,5
Mundubat	11	89	8,0	12,4
Movimiento por la Paz MPDL	13	87	12,6	12,4
Asamblea de Cooperación por la Paz	6	94	13,4	12,0
ALBOAN	58	42	9,4	10,8
FEAPS	-	-	-	10,5
CESAL Cooperación al Desarrollo	-	-	-	10,3
Solidaridad Internacional (S)	20	80	9,8	8,3

(1): Gastos previstos durante el año 2008. (2): Millones de euros. (°): Porcentajes de financiación e ingresos totales referidos a 2004. (*): Gastos correspondientes al ejercicio económico de 2006.

Fuente: Fundación Lealtad (2008), Coordinadora de ONG para el Desarrollo (2008) y elaboración propia

5. CONCLUSIÓN

Nos encontramos inmersos en un proceso de transición y adaptación a un nuevo modelo de sociedad, en la que las nuevas tecnologías y sus dominios virtuales, apoyándose en su dinamismo y funcionalidad, se están imponiendo como motor de desarrollo de las comunidades modernas. Su capacidad de transformación del espacio geográfico resulta evidente en muchos países. Sin embargo, sus efectos son todavía muy escasos y limitados en la mayor parte de los territorios y estados que conforman el mundo actual. De igual modo, los derechos humanos y los avances sociales tampoco se han generalizado en la proporción que sería deseable. En este contexto, el estudio realizado pone de manifiesto cuatro conclusiones básicas:

1ª) El cumplimiento de los Derechos Humanos todavía no es una realidad en todos los países del mundo. Los datos aportados en este trabajo son reveladores del camino que aun nos queda por recorrer. La falta de voluntad política entre los estados para organizar una verdadera Corte Penal Internacional, con plenos poderes, para perseguir en cualquier lugar del mundo aquellos delitos que se cometen en contra de los Derechos Humanos, hace muy difícil garantizar su cumplimiento a escala universal. El actual Tribunal Penal Internacional (TPI), cuyo texto fundacional se remonta al año 1998, tiene un campo de actuación muy limitado, restringiendo su cometido a investigar y establecer la responsabilidad penal de los individuos, no de los estados acusados de cometer genocidios, crímenes de guerra y de lesa humanidad, cuando las justicias nacionales son incapaces o no tienen la voluntad de juzgar tales crímenes. Además de estas limitaciones, los estados que no han ratificado su estatuto fundacional no están obligados a acatar las actuaciones de este tribunal. Cabe recordar, a este respecto, que 124 estados no han ratificado su adhesión al TPI., por lo que, en la práctica, su ámbito geográfico de intervención se circunscribe a solo 90 Estados. Esto conduce a la creación puntual de tribunales especiales para juzgar determinados crímenes, como sucede con el Tribunal Penal Internacional para Ruanda y el Tribunal Penal Internacional para la Antigua Yugoslavia.

2ª) La erradicación de la pobreza extrema y el cumplimiento de los Objetivos del Milenio no serán una realidad en el año 2015. Esto supone un fracaso de la Comunidad Internacional y del conjunto de instrumentos burocráticos creados para coordinar las actividades a implementar en los diferentes países y territorios del mundo. Ello se debe también, a la falta de un compromiso serio, tanto por parte de los países desarrollados como de los más atrasados, cuyos dirigentes locales deben asumir sus responsabilidades y comprometerse claramente con el desarrollo de sus pueblos y entidades territoriales, renunciando a la corrupción generalizada que reina en las Administraciones y Organismos Públicos de muchos países del Tercer Mundo, apostando por la educación básica y la formación profesional elemental de sus ciudadanos como paso previo para impulsar los necesarios procesos de desarrollo y aprovechar, así, las potencialidades y recursos que presentan sus propios territorios. En las cuatro cumbres mundiales sobre el hambre que se han llevado a cabo desde 1974 y hasta la más reciente celebrada en Roma el pasado año 2008, los gobiernos se han comprometido a la tarea de reducir los niveles de pobreza y con ello el hambre, siendo la ONU plenamente consciente de que el conjunto de los estados del mundo tiene hoy capa-

cidad y recursos suficientes para alimentar adecuadamente a todos los seres humanos. Para ello, destacados organismos internacionales apuntan la necesidad de reducir, de manera drástica, los subsidios a la agricultura en los países desarrollados, potenciar la liberalización del comercio agrícola y analizar el impacto de la producción de biocombustibles en el alza de los precios de los productos agrícolas. En cualquier caso, da la impresión de que, en vez de establecer una verdadera estrategia, integral y unitaria, que abarque diferentes aspectos y que a largo plazo garantice lo que en tantas declaraciones se ha acordado y plasmado por escrito, se está privilegiando la actuación a corto plazo, subsidiando a los pobres a fin de evitar que el hambre genere violencia y pueda desatar graves crisis sociales que conlleven a la ingobernabilidad.

3ª) Solo cinco países (Noruega, Suecia, Luxemburgo, Dinamarca y Holanda) de los 22 que integran el Comité de Asistencia al desarrollo (CAD) aportan más del 0,7% de su PNB a la Ayuda Oficial al Desarrollo. De este modo, y a pesar de que las cantidades recaudadas son insuficientes para cumplir con los Objetivos del Milenio, los demás países no parecen dispuestos, al menos la mayoría, a incrementar a corto plazo sus donaciones al fondo de las Naciones Unidas y a avanzar hacia la consecución del ya mítico 0,7%, debido, en parte, a la falta de garantías en la ejecución y administración de las ayudas en los países de destino.

4ª) Debe subrayarse el protagonismo de las ONG como mecanismos principales de canalización de las ayudas al Tercer Mundo. Se ha creado una ingente red de asociaciones, fundaciones y organizaciones altruistas y filantrópicas, de todo tipo de ideologías y creencias, que gestionan miles de millones de euros, procedentes de fondos públicos y de donaciones privadas, con escaso control sobre sus operaciones por parte de los mecanismos regulares establecidos por las instituciones gubernamentales. De este modo, sus actividades se han convertido también en una fuente de creación de empleo, asimilando su funcionamiento al de cualquier empresa, con todo lo que ello supone. Esto implica, asumir un estatus de poder, al tener capacidad de presionar directamente a los gobiernos y a las empresas para que cambien sus políticas, al tiempo que atraen seguidores y desempeñan un papel muy activo como activistas sociales, lo que fuerza a los gobernantes a tenerlas en cuenta como aliadas y como adversarias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACNUR (2008): *Los refugiados en cifras* [Consulta: 16/01/2009]. En www.acnur.org.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (2008): *Derechos Humanos: informe 2008*. [Consulta: 03/02/2009]. En <http://thereport.amnesty.org>.
- ANELLO, C. S. (2009): *El tribunal penal internacional*. Universidad de Buenos Aires. [Consulta: 12/01/2009]; <http://solidaritat.ub.edu/observatori/dossiers/tpi/tpidossier.htm>.
- ATTAC (2002): *Contra la dictadura de los mercados. Alternativas a la mundialización neoliberal*. Madrid: Icaria Editorial.
- AZCÁRATE LUXÁN, B. et al. (2008): "Mundo desigual: contrastes socioeconómicos". En *Grandes Espacios Geográficos: mundo desarrollado*. Madrid: UNED, 45-95.

- BANCO MUNDIAL (2000): *Informe sobre el desarrollo mundial 2000/2001: lucha contra la pobreza*. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa.
- CASTELLS, M. (1999): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza editorial.
- CASTELLS, M. (2001): *La galaxia internet*. Barcelona: Plaza & Janés.
- CASTELLS, M. (2007): *La transición en la sociedad red*. Barcelona: Ariel.
- CLAIRMONT, F. F. (1999): "Rusia, al borde del abismo". En: Albiñana, A. (ed.): *Geopolítica del caos*. Madrid: Debate, 161-73.
- CONGDE (2008): *Informe sobre el sector de las ONG 2007*. Madrid: Coordinadora de ONG para el Desarrollo de España. [Consulta: 21/2/2009]. En: <http://directorio.coordinadoraongd.org>.
- FORO SOCIAL MUNDIAL (2002): *Porto Alegre. Una asamblea de la humanidad*. Madrid: Icaria Editorial.
- FUNDACIÓN LEALTAD (2008): *Guía de la transparencia y de las buenas prácticas de las ONG 2008*. Madrid: Fundación Lealtad. [Consulta: 25/2/2009]. En <http://www.fundacionlealtad.org>.
- GALÁN, L. (2005): "La utopía solidaria. La otra cara de las ONG". *El País*, 5 de diciembre, 13-6.
- GEORGE, S. (2001): *Informe Lugano*. Barcelona: Icaria - Intermón Oxfam.
- GÓMEZ OIL, C. (2005): *Las ONG en la sociedad global. Estrategias de las ONG frente al Estado*. Bilbao. Fundación Bakeaz.
- GÜELL, O. (2008): "La crisis deja en la cuneta la solidaridad". En: *El País*. Madrid, 15 de octubre de 2008, 36-37.
- ICTSD (2008): "Cumbre mundial sobre crisis alimentaria". *Puentes* 9/3, julio. Internacional Centre for Trade and Sustainable Development. [Consulta: 19/2/2009]. En <http://ictsd/i/news/15966>.
- IFPRI (2008): "Índice global del hambre". The Internacional Food Policy Research Institute. [Consulta: 26/1/2009]. En www.ifpri.org.
- INTERMÓN OXFAM (2008): *La realidad de la ayuda 2008-2009*. Barcelona: Intermón Oxfam.
- MÉNDEZ, R. & F. MOLINERO (2002): "Los países subdesarrollados: pobreza, contrastes sociales y territoriales". En *Espacios y sociedades. Introducción a la geografía regional del Mundo*. Barcelona: Ariel, 6ª ed.
- MORO, J. (1999): *La mundialización de la pobreza*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- NAÍM, M. (2007): "¿Por qué las ONG son una amenaza para la democracia?". *El País*, 11 de mayo, 19.
- NYE, J. S. (2004): "El poder creciente de las ONG". *El País*, 3 de julio, 14.
- OCDE (2008): "Cooperación para el desarrollo". *Organisation for Economic Cooperation and Development*. [Consulta: 21/01/2009]. En www.oecd.org.
- ONU (2008): *Objetivos de desarrollo del Milenio: informe 2008*. Nueva York: Naciones Unidas.
- ONU (2009): *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. ONU. [Consulta: 20/1/2009]. En www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm.
- ONUSIDA (2008): *Informe sobre la epidemia mundial del sida 2008*. Naciones Unidas. [Consulta: 10/02/2009]. En www.unaids.org/es.
- PÉREZ DÍAZ, V. & P. LÓPEZ NOVO (2003): *El tercer sector social en España*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- PÉREZ GIL, L. (2006): "La cooperación española". *El País*, 29 de abril de 2006, 29.
- PNUD (2002): *Informe sobre el desarrollo humano 2002*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Madrid: Mundi-Prensa.
- PNUD (2008a): *Informe sobre el desarrollo humano 2007-2008*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Madrid: Mundi-Prensa.

- PNUD (2008b): “Las cifras sobre la pobreza”. *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*. [Consulta: 12/1/2009]. En www.teamstoendpoverty.org.
- RIFKIN, J. (2002): “Ante una auténtica crisis alimentaria global”. *El País*, 10 de junio.
- ROMERO, J. & J. PÉREZ (1992): *Pobreza y desigualdad en los países en desarrollo*. Madrid: Síntesis.
- ROMERO, J., J. PÉREZ & J. GARCÍA (1992): *Desigualdades y nueva pobreza en el mundo desarrollado*. Madrid: Síntesis.
- STIGLITZ, J. E. (2002): *El malestar en la globalización*. Madrid: Taurus.
- STIGLITZ, J. E. (2007): *Comercio justo para todos: cómo el comercio puede promover el desarrollo*. Madrid: Taurus.
- STRANGE, S. (2002): *La retirada del Estado ¿Quién gobierna el mundo?* Barcelona: Icaria
- TAIBO, C. (2002): *Cien preguntas sobre el nuevo desorden*. Madrid: Punto de Lectura.
- TAIBO, C. (2008): *150 preguntas sobre el nuevo desorden*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- TOFFLER, A. & H. TOFFLER (2006): “La legitimidad democrática de las ONG”. *El País*, 10 de enero, 4-5.
- TORTOSA, J. M. (2002): *El juego global. Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo mundial*. Madrid: Icaria Editorial.
- UNESCO (2005): *Informe sobre la educación en el mundo*. Barcelona: Mundi-Prensa.
- VV.AA (2000): *Geopolítica del hambre. Cuando el hambre es un arma. Informe 2000*. Madrid: Icaria editorial.

Os dereitos humanos: unha lei común?

Luís G. SOTO

Universidade de Santiago de Compostela

UNHA MIRADA ATRÁS

Para abordar algo tan actual e recente como os dereitos humanos —hai pouco conmemorouse o 60 aniversario da Declaración Universal dos Dereitos Humanos (DUDH) proclamada pola Asemblea Xeral das Nacións Unidas en 1948— vou retroceder uns vinte e cinco séculos, até as páxinas vetustas da *Retórica (Ret.)* —e a *Ética Nicomáquea (Étc.Nic.)*— de Aristóteles. Non pretendo buscar aí un antecedente e menos un fundamento, aínda que o hai e é ben coñecido, senón propor un cadro conceptual para a comprensión actual dos dereitos humanos.

LEI PARTICULAR: DEREITO POSITIVO; LEI COMÚN: DEREITO... NATURAL?

Na *Ret.*, en I/10, Aristóteles introduce unha distinción fecunda e problemática entre lei particular e lei común¹. No nivel conceptual, a distinción é nítida: ambas as dúas leis, a particular e a común, están perfectamente definidas; mais no plano referencial, reina unha notábel opacidade, pois a lei común non resulta facilmente identificábel.

En I/13, lei particular é aquela norma escrita ou non escrita que se deu a si mesma e segundo a cal se goberna unha colectividade². Trátase pois do dereito positivo: por antonomasia, a lei mais tamén o que o estaxirita denomina complementos da lei escrita, como os costumes e os principios xerais. Pola contra, constitúen a lei común todas aquelas normas non escritas que son aparente e/ou potencialmente recoñecidas por todos. Trátase, pois, dunha normativa inconcreta, que tradicionalmente se denominou “dereito natural”, mais que quizá se podería chamar —facendo máis xustiza ao concepto— “dereito moral”.

Sen dúbida, o estaxirita propicia a denominación “dereito natural”, xa que en I/13 cualifica a lei común como aquela conforme á natureza³ e faina equivalente ao xusto por

¹ 1368b8-10.

² 1373b5-6.

³ 1373b6.

natureza⁴. Terminoloxicamente, a dedución é impecábel, pois cabe traducir a expresión “xusto por natureza”, o xusto natural, por “dereito natural”. Porén, no momento de precisar e identificar o que se entende por “natural” e por “xusto por natureza”, a xuridicidade do concepto esvaécese case por completo: permanece só como unha referencia remota.

LEI COMÚN, XUSTIZA NATURAL

De entrada, a noción de lei común non fai referencia a unha lei, senón a varias, indefinidas e virtuais. Por iso falamos de normativa inconcreta. Aquilo que sexa lei común ha ser formulado e argumentado para se converter efectivamente en tal. A remisión á conformidade coa natureza non despexa esa incerteza xeral. Porque se na natureza se achar algunha legalidade, haberá en calquera caso que formulala e argumentala. Na nosa opinión, o natural ten que entenderse referido á natureza humana, esencialmente —mais sen desconsiderar a animalidade— á sociabilidade e racionalidade humanas, incluíndo as súas potencialidades.

A definición e caracterización que fai o filósofo do xusto por natureza non despexa as incógnitas que pairan sobre tal concepto e especialmente sobre tal obxecto e que, na nosa opinión, sitúano —aínda que non por completo— no ámbito da moralidade. O xusto por natureza é algo incerto e variábel (tamén na *Étc.Nic.*)⁵, adiviñábel por todos aínda que entre eles non exista comunidade nin acordo —di o estaxirita—, que se encontraría na conciencia de cada un —dirían algúns— e/ou —engadiríamos pola nosa parte— no acervo cultural (literatura, filosofía, etc.), ... algo que, en cada caso, tería que ser formulado e argumentado para que resultase admisíbel no ámbito político e/ou en sede xudicial⁶. De entrada, poderá non haber nin comunidade nin acordo ... mais terá que chegar a habelos se o xusto natural quere contar con algunha efectividade.

XUSTIZA NATURAL: XUSTIZA MORAL

En I/13, Aristóteles pon dous exemplos, Antígona e Empédocles, que remiten, fundamental mais non exclusivamente, á moralidade.

De Antígona podemos afirmar que invoca, fronte á lei particular, un uso social (entendido, non local, e duradoiro, non actual) razoábel, é dicir, un costume, cuxa vixencia defende por consideralo inderrogábel por unha norma legal. Trataríase dun conflito entre dúas normas xurídicas, interno ao dereito, aínda que teña tamén un cariz moral. Porén, non po-

⁴ Na *Étc.Nic.*, en V/7: xustiza natural ou xusto por natureza (e, correlativamente, xustiza legal ou xusto por lei).

⁵ 1134b32.

⁶ Brown sinala algúns problemas: “First, how should we specify what counts as agreement and how much agreement is enough? [...] Second, and more problematically, why should one infer that something is natural from the fact that everyone accepts it?” (Brown 2009: 351).

demos pasar por alto que Antígona non é un caso xurídico, senón unha obra teatral, un exemplo literario: apoiarse nel é recorrer á moralidade, argumentar en termos morais.

O exemplo de Empédocles remite exclusivamente á moralidade, e non xa á moral vixente, senón a un ideal moral. “Non matar seres vivos”⁷, algo xusto por natureza segundo ambos os dous filósofos, representa unha norma moral virtual, con escasa e contraditoria correspondencia en normas reais⁸. Estamos de cheo no terreo e o rexime do formulábel e argumentábel en termos morais.

LEI COMÚN: “DEREITO MORAL”

Ademais, Aristóteles alude a algúns principios xerais xurídicos; porén, os que menciona son máis ben principios xerais morais: o excesivo en virtude e maldade, dar grazas a quen fixo ben, corresponder a quen fixo ben, prestar axuda aos amigos... e cousas semellantes.

Por último, a lei común e o xusto por natureza, como tales, carecen de coacción legal e de sanción legal que asegure o seu cumprimento. A súa forza obrigante séguese da coacción e a sanción tipicamente morais: a consciencia individual, a opinión pública. Dixeremos “como tales” porque a lei común e o xusto natural están frecuentemente recollidos na lei particular e a xustiza legal. Este aspecto, máis ben implícito (mais indubidábel) na *Ret.*, está máis claro na *Étc.Nic.*⁹: o natural e o legal non só poden coincidir, senón que o habitual é que parcialmente coincidan¹⁰. Ademais, é o desexábel: así non se producirían as disonancias, como no caso de Antígona.

En definitiva e por todos eses motivos, consideramos a lei común consiste naquelas normas, valores, exemplos, etc. morais susceptíbeis de relevancia xurídica. Por iso falamos de “dereito moral”, en suma, de dereito fundado na moral (e extraído dela) ... o que nos parece máis adecuado e menos equívoco que fundado na natureza (e deducido dela). Máis adecuado e menos equívoco ... en termos aristotélicos, aínda que moitos —e non sen razón— pensarán o contrario.

LEI COMÚN EN SEDE XUDICIAL?

Para o estaxirita, en I/15, a lei común ten un valor e uns efectos xurídicos que van máis alá da elaboración teórica ou doutrinal e da creación de dereito, sexa por vía xurisprudencial sexa por vía lexislativa. Enténdese que o chamado dereito natural repercute na formación da doutrina xurídica, así como na xénese e o desenvolvemento do dereito positivo.

⁷ 1373b14-16.

⁸ Pensemos, na época de Empédocles e de Aristóteles, na interdicción ou restrición de comer animais.

⁹ En V/7 e V/9.

¹⁰ Aristóteles “seems to mean that certain features of a constitution and legal system are based on nature, whereas others are due simply to human contrivance” (Miller 1995: 75).

Trátase dun papel fundamentalmente externo e maiormente subordinado con relación ao ordenamento xurídico. Porén, para o noso autor, a lei común pode xogar un papel interno, dentro dos propios procesos xurídicos, disputándolle o terreo e a primacía ao dereito positivo.

Así, ao seu entender, a lei común pode ser presentada e servir como argumento tanto no ámbito político, perante a asemblea (ou outros órganos políticos deliberativos como, eminentemente, o consello), canto en sede xudicial, perante os tribunais. O que significa que, en principio¹¹, podería enfrontarse, cunha certa esperanza de éxito, tanto ao dereito político canto ao dereito xudicial (civil, penal, procesual, etc.). Con todo, de feito o estaxirita restrinxe a viabilidade de semellante argumentación —aducir a lei común ou invocar o xusto por natureza— a supostos (1) de índole política e (2) en circunstancias excepcionais.

Sexa no ámbito político, sexa en sede xudicial, o argumento ten algunha posibilidade de prosperar cando, como acontece con Antígona, se enfronta a unha vulneración flagrante de orde moral: a unha norma ou acto político que choca con algún principio ou valor básicos políticos e/ou éticos compartidos pola colectividade. Nesa situación, na cal a propia orde política pode ser cuestionada, cabe invocar algún dereito moral con posibilidades de que sexa admitido pola asemblea (ou o consello) ou polos tribunais.

PRIORIDADE E SUPREMACÍA DA LEI ESCRITA

Certamente, en calquera suposto (político ou non) o estaxirita deixa aberta a porta da excepción: que o tribunal non siga sempre a lei escrita. Mais, polo xeral, refírese á equidade, á adaptación da legalidade, e só en circunstancias extremas contempla a excepción completa: a admisión da lei común. En favor desta ofrece varios argumentos... que remiten á equidade¹²: non seguir a lei escrita tradúcese en procurar a equidade, sexa interpretando esa lei, sexa recorrendo a outras leis ou a outras fontes como costumes ou principios. Aceptar a lei común viría sendo admitir como criterio o home mellor, e non unha lei... cousa que ao cabo o noso autor rechaza.

Aristóteles, en suma, outorga primacía e superioridade á lei escrita, deixando pouquísima marxe para a excepción¹³. Lei escrita que, certamente, terá que satisfacer uns requisitos. A posición aristotélica, sentada na *Ret.*, parece coincidir, a grandes trazos, co funcionamento da administración da xustiza en xeral, polo que podemos saber pola *Política*¹⁴

¹¹ “Algunos de estos rebeldes son glorificados por Sófocles: sobre todo Electra y Antígona, que se ponen del lado de las leyes no escritas. Pero el problema es complejo. Sófocles no deja de ver lo que hay en estas heroínas de desmesura, de violación de un principio legítimo” (Rodríguez Adrados 1998: 305).

¹² *Ret.* I/13 e *Étc.Nic.* V/10.

¹³ “Aristotle offers natural law as rhetorical device for some particular occasions concerning some particular laws and behavior, and he assigns this device the plausibility that depends upon taking widespread agreement as a sign of what is natural” (Brown 2009: 352).

¹⁴ En especial, sobre a administración da xustiza, IV/16 e VI/8.

e, en particular, polo que podemos saber pola *Constitución de Atenas*¹⁵, na democracia ateniense.

DE ARISTÓTELES Á DUDH

Con esta bagaxe conceptual e coas cuestións formuladas deixemos Aristóteles e vaíamos aos nosos días, á DUDH.

Poderíamos facer moitas paradas intermedias, pois o dereito natural (e, con iso, os dereitos humanos) atravesa a historia —non só a do pensamento filosófico-xurídico— occidental. Os dereitos naturais —entón xa denominados tamén humanos— adquiren unha importancia capital no século XVIII¹⁶, con protagonismo relevante na declaración de independencia e despois na elaboración da constitución dos Estados Unidos de América e na revolución francesa de 1789, á cal se debe a célebre *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* e outras declaracións universais similares. Ora ben, o certo é que estas declaracións, no caso norteamericano e no francés, pasaron a ser subsumidas no dereito positivo respectivo. A Declaración Universal dos Dereitos Humanos (de agora en diante, DUDH), proclamada pola ONU en asemblea xeral en 1948, insírese nesa tradición, mais representa un caso á parte.

Se lembrando a lei común de Aristóteles contemplamos agora a DUDH, temos un panorama moito diferente, tanto no que se refire á definición como á aplicación do antano chamado dereito natural, concretado ulteriormente en dereitos naturais, denominados agora dereitos humanos. Por unha parte, estes pasan a estar definidos (polo menos en trazos xerais) e, por outra, existe un compromiso explícito entre os estados asinantes con respecto á súa posta en práctica. Ora ben, ambas as cousas debemos matizalas.

DEFINICIÓN, CATALOGACIÓN,... “UNIVERSAIS”

É certo que a DUDH proporciona unha definición explícita, aínda que incompleta,... como, sen entrar en máis disquisicións, revelan as sucesivas ampliacións efectuadas, simplemente, ao pretender desenvolver a DUDH. Que esta definición sexa —e estea— incompleta é máis un motivo de contento que de preocupación. Non se dispón dun catálogo pechado (o que, visto desde outro ángulo, suporía unha constrición), mais si de procedementos para a súa ampliación, para a inclusión de novos supostos e a institución de novos dereitos. É algo que aproxima os dereitos humanos á lei común, reducindo liberdade na de-

¹⁵ En concreto, sobre os tribunais e os xuízos, 63-9.

¹⁶ “Nos parece que Locke ya los caracteriza como derechos subjetivos; transformaba así el derecho natural clásico, que era más bien objetivo y que cubría los fines correctos de la convivencia social; el derecho natural clásico-medieval tenía mayor raigambre moral que jurídica, y mayor raigambre social que individual. Luego, la formulación lockiana repercutió en las sucesivas declaraciones de derechos humanos, nos referimos a las revoluciones americana y francesa” (Moncho i Pascual 2009: 46-7).

finición, mais gañando seguridade na aplicación. Agora hai un catálogo¹⁷ e procedementos formais —menos accesíbeis e máis eficaces que recorrer á consciencia individual e á cultura compartida— para estatuír e invocar dereitos.

Dixemos que a DUDH proporciona unha definición explícita, aínda que incompleta, mais debemos matizar tamén —ou aínda máis— o seu carácter “universal”¹⁸. Xa dixemos que non están “todos” os dereitos humanos (de feito, a lista non deixou de acrecentarse), mais cómpre salientar que non foron institucionalizados por todos ... o que fai esvaecer a pretensión de que sexan para todos. A este respecto, en vez de “universal” sería máis exacto dicir “xeral” e “consensuada”, porque non é —nin foi no seu día— sostida por todos os estados, e aqueles que a asumen —incluídos colectivos non estatais— non renuncian, por iso, ás súas propias perspectivas.

UNHA DECLARACIÓN XERAL E CONSENSUADA

Trátase, pois, dunha “declaración xeral”, porque cando é aprobada en 1948 moitos dos actuais estados non existían e/ou non formaban parte das Nacións Unidas e mesmo na asemblea xeral o acordo non foi unánime¹⁹. Pouca dúbida cabe de que a DUDH reflicte unha perspectiva occidental, a propia da tradición xurídica euro-americana²⁰. Por moito que se discuta a validez ou alcance posíbeis doutras tradicións²¹ e se defenda o valor e alcance tendencial ou potencialmente universal do dereito occidental, que en si mesmo dista de ser uniforme e é moi variado, resulta innegábel que a interpretación e aplicación dos dereitos definidos —a súa xerarquía, as prioridades, etc.— difire moito, por exemplo, entre a eurozona e o terceiro mundo.

Isto lévanos ao segundo matiz: o acordo pretendidamente universal atinxido é, de facto, un consenso pragmático²², nominal e entrecruzado. Logrouse un acordo nominal —ou, mellor dito, conceptual, nos conceptos mínimos definitorios duns dereitos— que non está sustentado por un acordo *in re*, acerca do ser humano, deste como ser natural ou social e racional, etc. Nin a natureza, nin a humanidade, a sociabilidade e/ou a racionalidade, ... nin a divindade sustentan os chamados dereitos humanos. Ou quizá si, mais en desorde e conflito, mesturándose.

O consenso obtido sobre os dereitos humanos é o chamado entrecruzado ou de superposición: os distintos suxeitos contemplan e validan o acordado desde os seus propios contextos e coas súas propias perspectivas. O que significa que no momento e ao longo do

¹⁷ Vid. los “tres bloques de derechos” (Moncho i Pascual 2009: 52-61).

¹⁸ Cfr. “A Declaración de 1948. Dignidade humana e universalidade dos dereitos” (Fernández García 1999: 101-28).

¹⁹ “Foi aprobada por 48 votos a favor, ningún voto en contra e oito abstencións” (Agúndez Basterra 1999: 19).

²⁰ “Steiner y Alston reconocen que el 82% de las constituciones del período de 1788 a 1948 constitucionalizan de alguna manera derechos humanos” (Moncho i Pascual 2009: 39).

²¹ Vid. “As concepcións islámicas dos dereitos humanos” (Mikunda Franco 1999: 157-91).

²² Cfr. “Dereitos Humanos” (Hottis 2005: 333-9).

desenvolvemento e a aplicación haberá que redefinir e recompor o consenso. Así acontece coa DUDH e en xeral cos dereitos humanos que son entendidos e aceptados desde ángulos culturais moi diversos: relixiosos, políticos, morais, etc., dotados eles mesmos dunha carga normativa moi importante que condiciona a práctica xurídica subseguinte.

APLICABILIDADE E IMPLEMENTACIÓN

Tocamos aí a segunda cuestión: a posta en práctica, a implementación e aplicación dos dereitos humanos. Ora, o primeiro que cómpre lembrar é que a DUDH, a pesar do seu teor e pendor normativos, ten un valor declarativo, dotado de forza moral, mais non normativo xurídico. O que, con outras palabras, significa que non ten valor fronte ao dereito positivo nin vixencia ningunha en sede xurídica.

Para ter efectos xurídicos a DUDH precisou de (1) ser desenvolvida polas Nacións Unidas e incorporada ao dereito internacional e/ou (2) ser asumida polos estados e incorporada ao seu dereito positivo. Por estas dúas vías²³, os dereitos humanos pasan do ámbito moral, no cal posúen unha forza indubidábel —unha influencia na política internacional e as políticas domésticas—, ao ámbito xurídico, tornándose de aplicábeis en aplicados.

CONVENIOS INTERNACIONAIS E DEREITOS FUNDAMENTAIS

Basta lermos a DUDH para percibir o baleiro existente canto á aplicación dos dereitos definidos. Estes fican, mais que establecidos, postulados. Quen e como os van prover e/ou garantir? A ONU precisou case vinte anos para aprobar os pactos internacionais que desenvolven a implementación e aplicación requiridas: o Pacto Internacional polos Dereitos Cívís e Políticos e o Pacto Internacional polos Dereitos Económicos Sociais e Culturais, ambos os dous de 1966. Desde esas datas, os dereitos humanos pasan a formar parte da lexislación internacional e, sobre todo os máis básicos, foron adquirindo un crecente protagonismo na escena política internacional, especialmente no aspecto negativo —a vulneración ou carencia deses dereitos— en situacións graves e momentos álxidos. Nestes casos, a súa eficacia foi maiormente política —efecto da retórica e a presión políticas— mais non só.

Por outra parte, os dereitos humanos tamén penetran no dereito positivo por outra vía: na medida en que as constitucións aprobadas ou reformadas a partir de 1948 os incorporan como dereitos fundamentais. Así sucede na española de 1978. Como dereitos fundamentais, os dereitos humanos convértense en elementos do dereito positivo, que vai definir as condicións da súa existencia e a súa realización. Con isto adquiren valor e eficacia xurídicas, conservando o seu valor e eficacia extra-xurídicas, como inspiradores de dereito, mais subordinados na súa interpretación e aplicación á lexislación vixente, xa que esta —o dereito vixente— é a canle pola que aquelas se realizan. Cada estado co seu dereito imprí-

²³ Ou, máis exactamente, tres “itinerarios” (Castro Cid 1999). Ás dúas vías por nós mencionadas, compre adicionar “xurisdicción supraestatal rexional”: Organización de Estados Americanos, Organización da Unidade Africana, Consello de Europa, etc. (Castro Cid 1999: 67-79).

melle unha forma peculiar aos dereitos fundamentais, mais esta diversidade, que ao fin e ao cabo procede dunha fonte compartida (a DUDH e semellantes posteriores), debe ser susceptible de homologación e harmonización no nivel internacional²⁴.

OS DEREITOS HUMANOS: UNHA LEI COMÚN

Sen dúbida, fican moitas cuestións por responder e asuntos por tratar, que ademais foron multiplicándose á medida que avanzabamos. Mais, con todo, creo que podemos volver ao principio e a Aristóteles para concluír.

Os dereitos humanos constitúen hoxe, e con vantaxe, a lei común da que falaba Aristóteles. Este era un concepto máis aberto e menos exequíbel, indefinidamente aberto e ocasionalmente exequíbel, e segue a estalo e a selo; con todo, fomos gañando en definición e aplicabilidade, non só porque os termos —os dereitos humanos— estean definidos en textos e sexan aplicados polos estados, senón porque se foron establecendo procedementos formais institucionais para seguir a definir e a aplicar esa lei común.

A cal, insistimos, non fica clausurada, senón que permanece indefinidamente aberta, susceptible de innovación introducida tamén por calquera individuo ou colectivo²⁵, argumentando a partir da súa propia consciencia e/ou a cultura compartida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGÚNDEZ BASTERRA, Mertxe (1998): “Os Dereitos Humanos no limiar do século XXI”. En M. Otero Parga (ed.): *Nove estudos sobre dereitos humanos. No 50 aniversario da Declaración Universal (1948-1998)*. Santiago de Compostela: Fundación Alfredo Brañas, 13-34.
- ARISTÓTELES: *La Constitución de Atenas*. Ed. bil. Tr. cast. de Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000³ (1ª ed. 1948).
- Ética a Nicómaco*. Ed. bil. Tr. cast. de Julián Marías & María Araújo Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985⁴ (1ª ed., 1949).
- Política*. Ed. bil. Tr. cast. Julián Marías & María Araújo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, reimp. 1989 (1ª ed. 1951).
- Retórica*. Ed. bil. Tr. cast. Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1990⁴, (1ª ed., 1953).
- BROWN, Eric (2009): “The Emergence of Natural Law and the Cosmopolis”. En S. G. Salkever (ed.): *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, New York, 331-63.
- CASTRO CID, Benito DE (1998): “O camiño da protección xurisdiccional dos Dereitos Humanos desde a Declaración Universal ata hoxe”. En M. Otero Parga (ed.): *Nove estudos sobre dereitos humanos. No 50 aniversario da Declaración Universal (1948-1998)*. Santiago de Compostela: Fundación Alfredo Brañas, 59-83.

²⁴ Vid. “Os dereitos humanos e a tradición legal” (Galtung 1998: 47-90).

²⁵ Vid. “Dereitos de geração azul, vermelho, verde —e depois?” (Galtung 1998: 226-30).

- FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (1998): "A Declaración de 1948. Dignidade Humana e Universalidade dos Dereitos". En M. Otero Parga (ed.): *Nove estudos sobre dereitos humanos. No 50 aniversario da Declaración Universal (1948-1998)*. Santiago de Compostela: Fundación Alfredo Brañas, 101-28.
- GALTUNG, Johan (1998): *Direitos Humanos. Uma Nova Perspectiva*. Trad. port. de Margarida Fernandes. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- HOTTOIS, Gilbert (2005): "Dereitos Humanos". En G. Hottois & J.-N. Missa (dirs.): *Nova enciclopedia de bioética*. Tr. gal. de Luís G. Soto & Tareixa Roca. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 333-9.
- MIKUNDA FRANCO, Emilio (1998): "As concepcións islámicas dos Dereitos Humanos". En M. Otero Parga (ed.): *Nove estudos sobre dereitos humanos. No 50 aniversario da Declaración Universal (1948-1998)*. Santiago de Compostela: Fundación Alfredo Brañas, Santiago de Compostela, 157-91.
- MILLER, F. D., jr. (1995): *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- MONCHO I PASCUAL, Josep Rafael (2009): "Prolegómenos para una filosofía de los derechos humanos". *Ágora. Papeles de Filosofía* 27/1, 35-70.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1998): *La Democracia ateniense*. Madrid: Alianza (1ª ed., 1975).

El derecho a la educación moral (filosóficamente fundamentada)

Esperanza GUISÁN
Universidade de Santiago de Compostela

Que yo sepa, ninguna declaración de Derechos Humanos, ninguna constitución democrática menciona en parte alguna el derecho a una educación moral filosóficamente fundamentada. A lo sumo se habla de respeto a determinados valores que deben presidir las distintas fases de la educación primaria o secundaria, pero en ningún texto se expresa claramente la necesidad de postular el derecho a una educación moral filosófica, cuando la filosofía es, ha sido y debe seguir siendo la fuente primigenia de toda teoría educativa.

Es verdad que se han dado algunos pasos en este país respecto a la formación crítica de los niños, adolescentes y jóvenes. La incorporación de la Educación para la Ciudadanía como asignatura o materia obligatoria en el currículum escolar es, efectivamente, todo un hito en nuestro sistema educativo, donde no ha existido nunca un área de educación cívica.

Sin embargo, y como destaqué en mi lección inaugural del curso académico 2005-2006 en la Universidad de Santiago de Compostela, titulada *De la útil inutilidad de la Filosofía*, la educación filosófica es imprescindible tanto para formar ciudadanos creativos y autodesarrollados, según los modelos de Piaget y Kohlberg¹, como también para no solo sentar las bases de una democracia que garantice la convivencia pacífica, sino para animar a los estudiantes a la creación de lazos de amistad con todos los pueblos del mundo e incrementarlos mediante su desarrollo de la empatía, sobre cuya base podría fomentarse la pasión cosmopolita que nos llevaría a considerar por igual a todos los seres humanos con independencia de su sexo, etnia, religión o nacionalidad.

La educación moral filosófica, sin embargo, es imprescindible si queremos evitar las miserias y sombras de la democracia prudencial, basada meramente en la suma de los intereses de la mayoría, tema sobre el que he abundado en mi libro *Más allá de la democracia*.

¹ Vid. al respecto los capítulos II, “El derecho a ser moral”; V, “Ética para demócratas”, y VI, “Educación para la ciudadanía”, en mi libro *Ética sin religión. Para una educación cívica laica*, Madrid: Alianza, 2009, así como el capítulo IV, titulado “La educación moral”, en mi obra *Introducción a la Ética*, Madrid: Cátedra, 1998 y 2003, de próxima reedición del texto ampliado.

Para ampliar este tema de la conveniencia y urgencia de la educación filosófica (que es por esencia moral y política a un tiempo), aconsejaría al lector interesado la lectura de la obra de Ortega y Gasset: *¿Qué es la filosofía?*, especialmente los últimos capítulos, o la más reciente, amena y sugerente obra de Mary Midgley *Delfines, sexo y utopías. Doce ensayos para sacar la filosofía a la calle*.

Insistiré en que la implantación de la materia obligatoria Educación para la ciudadanía es muy importante, pero por completo insuficiente. Pues no basta, en filosofía, con defender buenas causas, sino que hay que aprender a hacerlo con buenas razones, que no provienen únicamente de una argumentación lógica, sino del discurso moral ordinario donde se sopesan las distintas teorías en atención a las consecuencias benéficas para el género humano que de ellas derivan (siguiendo mi propuesta utilitarista matizada, expuesta en numerosos libros de mi autoría, entre los que quisiera destacar mi *Manifiesto Hedonista*), apelando a los sentimientos más hondos y atendiendo a las necesidades de seres que somos medianamente empáticos y solidarios, con capacidad para desarrollar ampliamente la incipiente empatía y convertirnos, mediante este medio, en los seres más gozosos y más hondamente satisfechos, como han señalado Hume, Espinoza, Mill o Russell, entre muchísimos autores más.

Mi énfasis en que la educación moral (filosóficamente fundamentada) es un derecho deriva de Platón, Aristóteles o particularmente Epicuro, donde la virtud moral y la felicidad de los seres humanos constituyen las caras de la misma moneda.

Como Kant no pudo apenas comprender, la acción moral, realizada desde el estadio postconvencional de Kohlberg, no es solo recomendable por ser justa y “racional”, sino por ser gratificante.

Curiosamente, casi todos los filósofos han insistido, incluso Kant a regañadientes, en que la moral vale la pena ya que produce, si no la felicidad ordinaria, un tipo especial de autocontento incomparable con los demás tipos de dicha.

Proponer, pues, una educación moral filosóficamente fundamentada no es imponer un nuevo deber compulsivo, como en Kant, sino garantizar el derecho, que algunas Constituciones reconocen, “a la búsqueda de la felicidad”. Por supuesto que la felicidad, filosóficamente hablando, no es el mero conformismo de la mujer en el harén, que según Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, antepone su dicha al ejercicio de su libertad.

La felicidad como se ha venido entendiendo desde los clásicos hasta nuestros días está en conexión con el desarrollo de nuestra capacidad de deliberación, con nuestra autonomía personal, con nuestro crecimiento intelectual y sentimental (sobre el papel de la empatía en la formación de ciudadanos demócratas véase el muy interesante libro de Sharon R. Krause *Civil Passions. Moral Sentiment and democratic deliberation*).

Por consiguiente al proclamar el derecho a la educación moral filosóficamente fundamentada no se está sino proclamando el derecho por antonomasia a la búsqueda y logro de la felicidad profunda, duradera y compartida (el compartir la felicidad es, como postula J. S. Mill, una de las máximas satisfacciones humanas, tal vez incluso la máxima).

El proclamar como Rawls hace la primacía de la libertad sobre las consideraciones de bienestar implica un desconocimiento de la psicología humana, psicología que el denostado por los seguidores de Rawls, John Stuart Mill, aseguró constituía uno de los elementos del *well-being* (el bienestar psicológico)².

También Dworkin proclamó que había que tomarse los derechos en serio, no descartando ninguno por razones de consecuencias de malestar, o no bienestar, para los humanos, como si los derechos tuvieran algún sentido y justificación a no ser que garanticen tanto el bienestar psíquico y material de los individuos como el incremento de cordialidad y solidaridad en sus relaciones con próximos y extraños.

Curiosamente, tanto Rawls como Dworkin son incapaces de demostrar la validez de la primera premisa de sus postulados ético-políticos. Para Rawls la justicia que garantiza primeramente la libertad individual es un axioma indiscutible, como lo es para Dworkin el principio de igualdad (o libertad igual en algunos fragmentos de su obra).

La justificación ética, por ende filosófica, es un tema común presente en la mayoría de los textos de Gregorio Peces-Barba, Francisco Laporta o Elías Díaz. He tropezado casualmente (al tiempo que repaso notas para la elaboración de este pequeño trabajo) con una cita importante, por parte de Antonio Enrique Pérez Luño (2001: 181), quien afirma algo que me parece muy oportuno tomar en consideración, especialmente la última parte:

La fundamentación intersubjetiva, por la que me inclino, parte de la posibilidad de llegar a establecer las condiciones de las que la actividad discursiva de la razón, permite llegar a un cierto consenso, abierto y revisable, sobre el fundamento de los derechos humanos. Un consenso que, de otro lado, lejos de traducirse en fórmulas abstractas y vacías recibe su contenido material del sistema de necesidades básicas y radicales, que constituye su soporte antropológico.

Como indica más adelante en la misma página y coincidiendo con Agnes Heller, a la que cita en otra página, y también con los contemporáneos Amartya Sen y Martha C. Nussbaum: “Pienso, con Norberto Bobbio, que el fundamento de los valores debe basarse en las necesidades del hombre” (*ibid.*).

Es decir, existe un paso gradual de los hechos importantes relativos a la sensibilidad y necesidades humanas a la postulación de un Derecho positivo, que garantice los mínimos a respetar, y una educación moral filosóficamente fundamentada, que tienda a la satisfacción de los seres humanos en su integridad psicosomática y en su capacidad de relacionarse afectivamente con todos los demás, pasando de la materia a la razón gradualmente, como explicaba con clarividencia el importante filósofo español, ya fallecido, José Ferrater Mora (1979). No entraré aquí en el intrincado debate de la posibilidad o imposibilidad de pasar de enunciados fácticos a enunciados prescriptivos, que incurrirían en la falacia naturalista, como denuncia G. E. Moore en su obra de 1903 *Principia Ethica*. Mi posición personal respecto al fundamento de la filosofía moral, que ha de fundamentar a su vez la declaración de los derechos humanos, se parece bastante a la adoptada por Ferrater Mora, en

² Véase la obra de John Rawls (2006) *Una teoría de la justicia*, especialmente el comienzo del capítulo primero.

tantos aspectos maestro, que pretende evitar a un tiempo el relativismo y el dogmatismo. Afirma lo siguiente: “Creo que hay cuestiones muy básicas que parecen persistir a través de culturas e historias —vida, libertad, justicia, entre otras” (Ferrater Mora 1979: 167).

Aunque Ferrater Mora, puesto a elegir entre relativismo y dogmatismo se queda con lo primero, yo personalmente me resistiría a tomar partido a favor de cualquiera de estos dos posicionamientos. La búsqueda de la felicidad es algo recurrente a lo largo de la filosofía, desde Platón, Aristóteles, Epicuro y un larguísimo etcétera de filósofos clásicos y contemporáneos como Espinosa, Hume, Mill, Peter Singer, Richard R. Hare, Fred Rosen, etc., etc.

Por supuesto que deberíamos hacer una pequeña pausa para definir dos cuestiones que intentaré esbozar en el resto de este escrito. La primera concierne a qué es esa filosofía en la que pretendemos fundamentar la educación moral. En segundo lugar me plantearía cómo una educación moral filosófica puede aventajar a la actual educación par la ciudadanía, por dos razones: en primer lugar, por fundamentar los derechos en justificaciones filosóficas, y en segundo y muy importante lugar, por no desechar esas grandes Virtudes humanas, que han sido soslayadas en nuestro tiempo y a las que André Conte-Sponville ha dedicado un sugerente libro con el título de *Pequeño tratado de las grandes virtudes*.

Lo que modestamente pretendo no es que se elimine la educación para la ciudadanía, sino que se complemente con una educación filosófica moral y política que amplíe los horizontes y ayude a una mejor autorrealización personal y una convivencia más afectuosa y benéfica entre los ciudadanos y ciudadanas de todo el mundo.

1. ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

El tema que voy a tratar aquí muy brevemente exigiría un sinnúmero de apreciaciones, distinciones, descripciones y definiciones que de la filosofía se han hecho, desde las que la igualan a la búsqueda de la sabiduría a las que ven en ella un remedio para los sufrimientos humanos y una fuente, como Platón reconoce, de la máxima felicidad imaginable. Como afirma Epicuro: “Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento humano”.

Personalmente, opino que la concepción de la filosofía como búsqueda únicamente del saber científico resulta insuficiente. Para mí, como para otros muchos que me han antecedido, la filosofía es la búsqueda de la vida buena, tanto en el sentido prudencial como el moral, y por ello, por servir a un persistente e irrenunciable deseo (y, por tanto, derecho) de la humanidad.

Aquí habría que citar extensamente a Ortega y Gasset en su obra ya indicada *¿Qué es filosofía?*. Pero me atenderé a unas cuantas consideraciones de la filosofía como arte del buen vivir, que nos lleva a preocuparnos por aquello que va a ocupar nuestra vida y esforzarnos por vivir lo más plenamente posible, como hijos e hijas de la tierra. No me resisto a citar el último párrafo de la obra que comento en la que Ortega a recurre a un poeta, Isa, para adherirse a sus reflexiones bellamente expuestas: “Un mundo de rocío no es más que

un mundo de rocío. Y sin embargo [...]”, para continuar con su aseveración también profunda y hermosa: “ Sin embargo [...] aceptemos este mundo de rocío como materia para hacer una vida más completa” (Ortega y Gasset 1982: 216).

En el Apéndice a la obra citada se extiende Ortega en la consideración del papel revolucionario de la filosofía que nos lleva a inquirir, a cuestionar los principios y normas recibidos, pasando así de la ética de la heteronomía a la de la autonomía, como diría Piaget. Afirma Ortega al respecto que la filosofía es algo irrenunciable y consustancial al ser humano que necesita hacerse críticamente desde la reflexión y la consideración más objetiva posible de los hechos. Con palabras suyas: “La vida no nos es dada ya hecha sino que tiene que hacérsela cada cual y el espíritu del hombre no es primariamente espectador de su existencia sino autor de ésta: tiene que ir decidiendo de momento a momento” (*op. cit.*: 230), ya que para Ortega “no hay vida sin convicciones últimas sobre sí misma”. Ahora bien, prosigue Ortega: “De ordinario estas convicciones son recibidas por nosotros del ambiente social [...] Este repertorio de convicciones mostrencas constituye la cultura anónima y atmosférica de cada época. El hombre medio y, en buena parte el escogido, tranquilizan su existencia montándola sobre ese sistema de convicciones recibidas [...] El hombre se ciega voluntariamente [...] De aquí el poder inmarcesible de la tradición. Preferimos vivir sobre opiniones hechas por otros [...] Es una época de crisis radical en una cultura. El hombre entonces redescubre, por debajo de aquel sistema de opiniones, el caos primigenio de que está hecha la sustancia auténtica de nuestra vida. Vuelve a sentirse absolutamente náufrago y tras ello siente la absoluta necesidad de salvarse, de construir un ser más firme. Entonces vuelve a la filosofía” (*op. cit.*: 233-4).

Especialmente afortunadas me parecen las reflexiones de la autora contemporánea Mary Midgley cuando afirma, por ejemplo, que los grandes filósofos “requieren de una inhabitual combinación de talento. Deben ser tanto abogados como poetas” (Midgley 2002: 15). Por supuesto que el recurso a la poesía y a la literatura en general como medios de sensibilización en los valores ético-cívicos es bastante frecuente. Pero algunos autores, como es el caso de Rorty, parecen limitar el compromiso ético a la aceptación mediante persuasión de un tipo de discurso más o menos emotivo. Habría que oponerse en este caso, creo, a la disolución de la ética en la oratoria.

Aunque no conozco en profundidad la trayectoria de Rorty y de Mary Midgley, me parecen más sensibles y sensatas, más esclarecedoras en suma, las observaciones de esta filósofa, por cuanto nos permiten encontrar el subsuelo en el que enraizar nuestras proclamas y discursos.

2. LA EDUCACIÓN FILOSÓFICA COMO EDUCACIÓN MORAL

Con razón el muy reconocido historiador del pensamiento griego Jaegger rotulaba el pensamiento platónico como Paideia, o educación.

En efecto, en el área de la educación primaria, secundaria o superior, aparte de las técnicas utilizadas por psicólogos o pedagogos, nos encontramos siempre con la necesidad

de decidir las metas de la educación que, a mi modo de ver, vienen determinadas por dos grandes objetivos: (a) el logro del desarrollo crítico del ser humano, como individuo autónomo, como un ser con capacidades intelectuales y sentimentales que le capacitan para el goce más profundo, y (b) la consecución de una concepción amorosa y apasionada de los demás, próximos y lejanos, que nos lleve a poner el amor desinteresado por encima de todo otro tipo de afecto y que redunde en un tipo de relaciones amistosas y fraternales con toda criatura humana.

Por supuesto que no todas las concepciones que consideramos como filosóficas tratan de alcanzar el segundo objetivo, como ya desarrollaré, quedándose a lo sumo con una concepción de los deberes y derechos que trate únicamente de garantizar una igual consideración formal de todos los individuos.

Como indico en la lección inaugural del curso 2005-2006, que ya he mencionado, “La diferencia entre la filosofía de Platón y de Rawls es muy profunda. No sólo por el alcance de las propuestas, sino por el grado de compromiso con la causa a defender. Platón, con todos sus posibles errores, era un reformador social y deseaba que la República alcanzase a cumplimentar la felicidad de todos. Con palabras de Platón “nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda” (República: 420b)”.

En cualquier caso, bajo una u otra apariencia, desde una u otra perspectiva, la filosofía, desde Sócrates en adelante siempre se ocupa de educar al ciudadano para una vida de *flourishing*, florecimiento o desarrollo pleno, como ser humano, y para una convivencia en la polis, que venía determinada no por las leyes escritas, o al menos no solamente por ellas, sino por principios asumidos libremente en aras a la protección de la democracia, la concordia entre los ciudadanos, la ayuda mutua y el amor desinteresado (aunque no todos los autores, por supuesto, hayan mantenido el amor universal como determinante de la justicia y la felicidad personal y colectiva, como se muestra en diversos diálogos de Platón, especialmente en la Apología de Sócrates o el Critón, o del deber.

Como indica la filósofa y escritora Iris Murdoch, en contra del parecer de las éticas deontológicas, especialmente la kantiana, “La esfera de la Moral, y por consiguiente de la filosofía Moral no puede considerarse como [...] una cuestión de débitos y promesas, sino como abarcando toda nuestra forma de vida y la calidad de nuestras relaciones con el mundo”³.

La educación filosófica como educación moral, a diferencia de la educación para la ciudadanía, no solo pide respeto y garantías de libertades y derechos, sino que ofrece al ser humano la posibilidad, por decirlo con Ortega, de vivir con entusiasmo, de ser generoso y de amar profundamente a todos los seres humanos (lo cual entre el muy reputado James Griffin, entre otros muchos, considera como deberes supererogatorios y demandas excesivas de un ser humano, supuestamente muy limitado en su capacidad afectiva, como tantos autores coinciden, desde una perspectiva para mí muy pesimista de la condición humana.

³ Traducción personal tomada de *The Sovereignty of Good*, London / New York, Ark Paperbacks, 1985, 97.

Personalmente no pretendo que mis postulados sean los políticamente correctos ni académicamente correctos, ni siquiera los únicos filosóficamente correctos, sino vitalmente ilusionantes, siguiendo la línea de Mill en sus concisas, precisas y optimistas consideraciones sobre el ser humano⁴.

La educación filosófica como educación moral insiste en el perfeccionamiento moral, tan destacado por el deontologista Kant o por el utilitarista Mill, y en la consideración fraternal de los miembros de la comunidad humana. Por lo tanto la educación filosófica procura elementos que perfeccionen y complementen las escasas demandas de los textos legales relativos a las constituciones o las declaraciones más o menos consensuadas de los derechos humanos, que han de ser proclamados y protegidos en tanto que, y solo en tanto que, nos ayuden a mejorar y disfrutar en nuestra vida privada y nuestro desarrollo íntegro, así como han de ser de ayuda para pasar como Peter Singer propone, de un modelo de orden internacional, como el propuesto por Rawls, a un orden global, donde no existan prácticamente fronteras ni barreras de ninguna clase (Singer 2003: 21)

3. LA EDUCACIÓN FILOSÓFICA COMO EDUCACIÓN PARA LA FELICIDAD MÁS PROFUNDA (O LA NECESIDAD DEL COSMOPOLITISMO Y EL ABANDONO DE FRONTERAS PARA UNA VIDA MÁS SATISFACTORIA Y GRATIFICANTE)

A diferencia de muchas concepciones legales o normas del derecho positivo, las normas de la ética se expresan más adecuadamente en la práctica de virtudes que engrandecen al ser humano haciéndolo no solo mejor, sino más dichoso, como postulaba Platón, o también J. S. Mill, entre multitud de autores del optimismo, como pudiera ser el caso de la ética de Espinosa, donde la alegría acompaña a la virtud y la virtud a la alegría, recordando bastante a Epicuro, que igualaba la vida virtuosa a la vida dichosa y la vida dichosa a la vida virtuosa.

No solo nos anima la educación filosófica a la persecución de los gozos profundos, sino que trata de explicarnos con multitud de reclamos y exhortaciones, así como argumentaciones y juicios críticos, el modo de encontrar los medios para asegurar a todos el conocimiento de los instrumentos más idóneos para alcanzar la dicha humana que reclama que desechemos la satisfacción de los instintos más bajos que nos llevan a ocuparnos solo de lo propio. La familia, la comunidad autónoma, el país al que se pertenece no pueden alzarse como barreras que produzcan la desafección y la pérdida de la amistad cosmopolita.

Dado que las constituciones y los estatutos de Autonomía intentan enunciar derechos y deberes a los miembros de un pueblo o nación, podría resultar perjudicial para el goce profundo de los educandos la insistencia en sus deberes como ciudadanos o en sus

⁴ Véase mi libro *Una ética de libertad y solidaridad: John Stuart Mill*, Barcelona: Anthropos, 2007, o la prometedora posición de Bertrand Russell, especialmente en su sobresaliente breve escrito *Ideales Políticos*, Madrid: Tecnos, 2009.

derechos de ciudadanos, que habrían de pasar a ser, como Luigi Ferrajoli pretende, derechos de las personas en cuanto miembros de la especie humana.

En general, sin embargo, la Educación para la ciudadanía no parece ir más allá de la educación de ciudadanos miembros de determinadas comunidades, con olvido o descuido de las fuentes de gozo derivadas del sentimiento de pertenencia al grupo más amplio de los seres humanos.

Es cierto que para el logro de la ciudadanía universal o concepción cosmopolita de los derechos no solo hemos de recabar material procedente de los textos filosóficos, sino a la vez de toda la literatura en general, los filmes y las artes en su conjunto, como reconocen Martha C. Nussbaum o Richard Rorty, entre multitud de filósofos y filósofas contemporáneos.

Mencionaré algunos textos sugerentes como muestra de esa hermosa pasión cosmopolita, de la que pretendo ocuparme más ampliamente en ulteriores trabajos y que ya será relatada en el Epílogo que he añadido a mi *Introducción a la Ética*⁵.

Como indica con elegancia y belleza el novelista y ensayista John Fowles, “Los hombres eran un todo en una tribu, un todo en una ciudad, un todo en una iglesia, en un partido político. Pero ahora se están convirtiendo en un mundo de seres aislados. Los viejos vínculos se disuelven: los vínculos de raza, de la lengua compartida, de los ritos compartidos, de la historia compartida. Esto es bueno. Nos desintegramos ahora para integrarnos en la única unidad buena: una sola humanidad” (Fowles 1984: 141).

Entre los filósofos cosmopolitas contemporáneos Martha C. Nussbaum ocupa un lugar privilegiado, como también lo ocupa el utilitarista Peter Singer, que defiende con particular insistencia la ética de la globalización y de quien citaré algunos fragmentos procedentes de su obra *Un solo mundo*, cuando, por ejemplo, se lamenta de que Rawls no haya dedicado referencia alguna “al tema de la injusticia de las grandes diferencias de riqueza y pobreza entre distintas sociedades” (Singer 2003: 20).

Esta preocupación por la justicia económica y comunidad global descansa según Peter Singer en el principio de imparcialidad subyacente a toda la ética (a lo que habría que añadir el principio de amor, empatía y benevolencia que ha aparecido desde los orígenes de la filosofía (cfr. *op. cit.*: 167 y ss.).

La crítica relativamente amplia que hace este autor de la obra de Rawls sobre *El derecho de gentes* (posterior a *Una teoría de la justicia*) es muy atinada y aparece recogida en las páginas 188 y siguientes de la citada obra de Peter Singer. Indica críticas tan provocativas como la de que lo mantenido en la segunda obra mencionada de Rawls puede considerarse como “una curiosa anticipación de la idea del presidente Bush según la cual ‘lo primero es la gente que vive en Norteamérica’” (Singer 2003: 190).

Sin embargo la reflexión filosófica moral exige la evaluación imparcial, y cuando esta tiene lugar, “hay pocos fundamentos firmes para dar preferencia a los intereses de

⁵ De próxima aparición su tercera edición.

nuestros conciudadanos y ninguna base que pueda desbancar que se plantea siempre que, con pocos costes personales, podemos mejorar crucialmente el bienestar de otra persona” (de cualquier otra nacionalidad, hay que sobreentender, aclaración mía).

Al final del libro comentado de Peter Singer se proclama un desafío importante para los que habitamos el mundo en este siglo XXI: “Los siglos XV y XVI han pasado a la historia por los viajes [...] que mostraron que el mundo es esférico. El siglo XVIII fue testigo de la primera declaración universal de derechos humanos. La conquista del espacio en el siglo XX hizo posible que un ser humano mirase hacia nuestro planeta desde fuera, y así pudiese contemplar, literalmente, un solo mundo. Ahora el siglo XXI se enfrenta a la tarea de desarrollar una forma de gobierno adecuada para un mundo único. Es un enorme desafío moral e intelectual, pero no podemos rechazar aceptarlo. El futuro del mundo depende de cómo lo afrontemos” (*op. cit.*: 213).

Podemos o no estar de acuerdo con la propuesta filosófico-moral ambiciosa de Peter Singer (yo personalmente me adhiero a ella con entusiasmo), pero lo que no podemos negar es que el cosmopolitismo o ciudadanía universal es un problema importantísimo y que una educación para la ciudadanía basada en textos únicamente legales o sociológicos, incluso psicológicos, no puede nunca traspasar las propuestas de lo políticamente correcto en nuestras comunidades autónomas, en nuestro país o en nuestro bloque político.

Y sin embargo no solo los demás necesitan de nuestra colaboración, esa colaboración desinteresada por un mundo de seres iguales es, según Mill o Russell entre otros muchos, un mundo de seres satisfechos y felices. De lo cual se deduce claramente que la propuesta que vengo manteniendo del derecho a la educación moral filosóficamente fundamentada no es algo caprichoso, trivial o producto de intereses privados. El anhelo de universalidad es grande y el logro de lazos comunes entre los seres humanos más diversos, una fuerte importantísima de gratificaciones.

4. LA EDUCACIÓN MORAL FILOSÓFICA Y LA VIDA BUENA Y HERMOSA (UNA NUEVA ARETÉ)

La educación moral filosófica supone no solo un escrutinio de las normas y leyes pretéritas y presentes para crear nuevas normas más satisfactorias e ilusionantes de cara al futuro. La educación moral filosófica es un modelo de educación cívica, estética y ética, de modo que los seres humanos se convierten no solo en seres frágiles protegidos por un sinnúmero de derechos (lo cual es muy importante, sin duda), sino además en individuos creativos, dignos, que viven con belleza y alegría su vida.

Para lograr este objetivo de educación global habrá que recurrir no solo a los textos filosóficos consagrados, sino también al ensayo literario, la literatura en general, especialmente el teatro, así como habrá que recurrir a la visualización de filmes relevantes para comprender la complejidad de los sentimientos morales, desde el de autoestima al de justicia, sin olvidar todas las grandes virtudes.

En realidad, como es bien sabido, en sus inicios la filosofía moral se ocupó más de la excelencia, la virtud, el *flourishing*, el perfeccionamiento humano que de los deberes o los derechos, que si tienen importancia en ética, en especial los últimos, empalidecen no obstante en atractivo moral cuando se les compara con las éticas de la excelencia o *areté*.

Es bien cierto que la antigua *areté* adolecía de una proyección social suficiente, o pecaba de negligencia en cuestiones relativas a lo que Dworkin denomina Virtud soberana, a saber, la igualdad. De todos modos, ello es relativo, ya que el principio de imparcialidad, junto con el de empatía, justifican y avalan la defensa de la igualdad que está de algún modo presente por lo menos en Platón.

Los tiempos nuevos requieren una *areté* mejorada, o unas propuestas que engloben lo que tantos siglos de sabiduría han ido vertiendo en esa cosa que llamamos todavía libros de ensayo, y filosofía, y que algunos pretenden sustituir por la cinematografía (con toda mi gran admiración por los filmes, creo que los libros en muchos sentidos son insustituibles).

La búsqueda de la *areté*, de la virtud y la excelencia es, con mucho, la parte más atractiva y reconfortante de la ética si le añadimos el aditamento de la virtud de la igualdad, como quiere Dworkin; de la compasión, como postula Aurelio Arteta, o la virtud para mí más excelente del amor desinteresado, como propone André Comte-Sponville.

Pero las virtudes no se semejan a los deberes que se nos imponen compulsivamente, como en Kant, ni a los derechos humanos, que reclamamos sean considerados y respetados.

Por supuesto que no podríamos prescindir, en una educación moral filosóficamente fundamentada de la noción de deber ni mucho menos de la de derecho, pero una y otra serán no solo poco gratificantes, sino ni tan siquiera viables en ausencia del movimiento emocional y pasional que nos lleva a superarnos, a ser valientes, generosos, benevolentes, cordiales, es decir, la educación moral sería del todo imposible y se convertiría en un desafortunado adoctrinamiento que no provocaría el entusiasmo propio de una vida plena que se realiza a sí misma ayudando y colaborando en lo que respecta a la alegría, el desarrollo y el coraje de los demás seres humanos, de todo el planeta.

Se me permitirá que con respecto a esta propuesta cite con alguna extensión este bellísimo párrafo de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: “no es bueno quien no se complace con las actividades buenas: nadie llama justo a quien no goza obrando justamente, ni generoso a quien no se complace en actividades generosas; e igual en lo demás. Y, si ello es así, las actividades conforme a la virtud serían por sí mismas placenteras. Pero es más; también buenas y bellas. Luego la felicidad es lo mejor, lo más bello y lo más placentero” (*Ética a Nicómaco* 1099a).

Pero esta belleza y felicidad irrenunciables para el ser humano han de ser cuidadosamente mostradas mediante un proceso de educación moral y política, ya que no se puede dejar al azar “lo más importante y mejor” (*op. cit.*, 1100b).

La educación del ciudadano sería entonces no una educación para la obediencia a las leyes vigentes, sino una incitación a la búsqueda de su felicidad y la de los demás, ya

que “el bien supremo es el fin de la política y esta pone el máximo empeño en hacer a los ciudadanos de una cierta calidad y buenos e inclinados a practicar el bien” (*ibid.*).

Pero el político, para Aristóteles (como el educador moral para mí), debe conocer en cierto sentido los asuntos del alma (de la psique, diríamos hoy en día). Es decir, el educador moral debe lograr que, mediante el conocimiento de uno mismo y de los demás, los educandos aprendan a vivir con alegría su condición de criaturas humanas, finitas, pero partícipes de destellos de amor, que, aunque incipiente y escaso, aparece en todas las criaturas de nuestra especie.

Pero la pregunta es obvia: ¿existe un consenso general acerca de lo que es bueno para el ser humano? Algunos autores, como es el caso del muy influyente Rawls, aseverarán que existen muchas y diversas formas de vida buena, igualmente valiosas, y que ha de ser respetado por igual cada individuo con independencia de sus metas personales. Es evidente que esta opinión es sumamente discutible. Aunque sea en cierto sentido ir contracorriente, conviene contrarrestar este escepticismo sobre la vida buena con propuestas más o menos razonadas que se dirijan a esos sentimientos que compartimos, a esas necesidades, a esa condición que nos iguala o asemeja a todos.

Para no alargar indefinidamente esta propuesta de la conveniencia de un derecho reconocido a la educación moral, filosóficamente fundamentada, me limitaré a considerar dos propuestas sobre las virtudes, y en especial, sobre la virtud por excelencia, que aparecen expuestas en dos textos excelentes, sugerentes y penetrantes. Me referiré brevemente a la obra de Aurelio Arteta *La compasión: apología de una virtud bajo sospecha* (1996) y la de André Comte-Sponville ya mencionada, a saber, *Pequeño tratado de las grandes virtudes* (2003), para llevar a cabo una comparación que me lleva a preferir, con matizaciones, la propuesta del segundo autor, aunque la primera me parezca más realista, lo cual es a la vez su principal acierto y también para mí su especial defecto.

Parte Aurelio Arteta de la consideración de aquello que nos estremece y nos une, nuestra condición de seres humanos que compartimos la finitud, que caminamos hacia la muerte y que, por ello, es preciso y deseable que nos tratemos con cuidado al margen de las diferencias y desemejanzas. Parte el autor, excelente pensador y conocedor de lo insondablemente humano, de una concepción realista que le lleva a pensar, hasta cierto punto con acierto, que nos resulta más fácil condolernos ante el sufrimiento ajeno que alegrarnos con la dicha de los demás⁶. Personalmente, si bien estoy de acuerdo con su preferencia por las éticas de la compasión sobre las éticas del diálogo habermasiano⁷, me inclino a considerar la compasión como la virtud de la empatía o *sympatheia*, aunque tal como entiende la compasión el magnífico escritor colombiano Hector Abad Faciolince en su obra *El olvido que seremos*, me parece una virtud sumamente deseable, casi la más deseable, pero solo casi. Afirma con belleza el referido autor: “La compasión es, en buena medida, una cualidad de la imaginación; consiste en la capacidad de ponerse en lugar del otro, de imaginarse que

⁶ Vid. entre otras las pp. 44 y ss. de su obra mencionada.

⁷ *Op. cit.*, 260.

sentiríamos en caso de estar padeciendo una situación análoga” (Abad Fancioline 2007: 179).

Más reconfortante, aunque más utópica, es la propuesta de André Comte-Sponville de recurrir al amor desinteresado que desea el bien de los demás como la virtud primera (siguiendo la tradición que arranca de Platón). El amor desinteresado que este autor identifica con el término caridad (de resonancias poco incitantes a la excelencia) es, desde luego, superior a la compasión, ya que no precisa de la desdicha del ser humano para ocuparse de él; ese amor-caridad “sería como una compasión liberada del sufrimiento y como una amistad [...] liberada del ego” (Comte-Sponville 2003: 299).

Entiendo esta “caridad” como amor apasionado por todo ser humano, por estúpido e indeseable que nos pueda parecer, como el auténtico sentido de la ética. Como el autor indica, si hubiera amor ya no sería necesaria la ética⁸. La Educación para la ciudadanía es poca cosa, sirve para muy poco si solo enseña el respeto a las opiniones ajenas y no transmite el calor de los sentimientos de afecto, más allá y por encima de las convenciones sociales, los decretos legales y todo el aparato jurídico imperante en una determinada sociedad.

Por supuesto que esta defensa de la fundamentación filosófica de la educación moral se basa en una concepción de la filosofía que abarca los sueños, ideales y utopías, los deseos de excelencia y de belleza porque, como expresa con fuerza difícilmente superable John Fowles (1984), “No hacer el bien cuando puedes hacerlo con utilidad no es inmoral; es deambular [*going about*] con excremento en las manos”⁹. Combinado con esto estaría la apuesta por una moral autónoma que nos emancipara del dogma y los prejuicios. Utilizando nuevamente a Fowles, “No debemos enseñar cómo conformarnos (la sociedad lo hace automáticamente) sino cómo y cuándo no conformarnos” (*op. cit.*: 167). Pero el inconformismo no implica dejadez o desidia moral, sino esfuerzo creativo, ya que con Fowles yo también proclamo que “Un sentido auténtico de la moralidad nos permite contemplar la virtud como lo único valioso” (*op. cit.*: 99).

Cuando se descubre lo que la filosofía puede hacer (al unísono con las artes y las letras) por el bienestar y desarrollo de los individuos en un mundo solidariamente cálido, no puede abandonarse la lucha por convertir en un derecho humano, aquello que fundamenta todo posible derecho.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAD FANCIOLINE, Héctor (2007): *El olvido que seremos*. Barcelona: Seix Barral.
 ARTETA, Aurelio (1996): *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós.
 BEAUVOIR, Simone DE (1998): *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
 COMTE-SPONVILLE, André (2003): *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Barcelona: Paidós.

⁸ *Op. cit.*, 299.

⁹ Traducción propia.

- DWORKIN, Ronald (1984): *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel (7ª reimpr., 2009).
- FERRATER MORA, José (1979): *De la materia a la razón*. Madrid: Alianza.
- FOWLES, John (1984): *The Aristos*. London: Granada Pub. Ltd.
- GUISÁN, Esperanza (2001): *Más allá de la democracia*. Madrid: Tecnos.
- GUISÁN, Esperanza (2007): *Una ética de libertad y solidaridad*. Barcelona: Anthropos.
- GUISÁN, Esperanza (2009): *Ética sin religión. Para una educación cívica laica*. Madrid: Alianza.
- KRAUSE, Sharon (2008): *Civil Passions - Moral Sentiment and Democratic Deliberation*. Princeton: Princeton University Press.
- MIDGLEY, Mary (2002): *Delfines, sexo y utopías – Doce ensayos para sacar la filosofía a la calle*. Madrid: Turner.
- MILL, John Stuart (1970): *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- ORTEGA Y GASSET, José (1982): *¿Qué es filosofía?* Madrid: Austral.
- PÉREZ Luño, Antonio Enrique (2001): *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid: Tecnos.
- RAWLS, John (2006): *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- SINGER, Peter (2003): *Un solo mundo. La ética de la globalización*. Barcelona: Paidós.

Reconciliación y democracia¹

Cyrille KONÉ
Université de Ouagadougou
Institut d'Études Avancées de Nantes

1. LO QUE ESTÁ EN JUEGO EN EL PROBLEMA

Una sociedad es un conjunto de individuos que coordinan sus vidas y que crean instituciones para organizar modos de cooperación. Las reglas de coordinación y de cooperación que la sociedad establece durante el curso de las generaciones rara vez son el efecto automático de una armonía cultural preestablecida de los individuos. Según una visión “pesimista” son el producto de la violencia ejercida por los actores que llegan a imponer su poder a los otros. John Austin define el derecho como el conjunto de las órdenes de coacción dadas por quien detenta el poder. Según esta concepción positivista estricta, una norma jurídica es la expresión de la voluntad (el deseo) de una persona poderosa (superior) dirigida a otras personas (inferiores). Se trata de una orden de coacción si la persona que da la orden es capaz de infligir un castigo a los que no obedecen². Según una visión “optimista”, el derecho en tanto que conjunto de reglas de coordinación y de cooperación de la sociedad es, al menos a largo plazo, el producto de negociaciones, de luchas por el reconocimiento³.

Pese a la retórica occidental del “choque de civilizaciones” (*clash of civilizations*), las sociedades no son en absoluto culturas homogéneas. Al contrario, el conflicto entre los individuos, los intereses y los grupos es más bien un elemento constitutivo de toda cultura, de toda sociedad⁴. No obstante, bajo ciertas condiciones sociales y políticas, las diferencias y las divergencias entre los miembros de una sociedad o de una cultura pueden sobrepasar el margen de tolerancia que se les atribuye habitualmente. La heterogeneidad interna “normal” de las sociedades puede agravarse de manera tal que la integración social y política pierda su efecto pacificador. El vivir-juntos pacífico y tranquilo debido a un acuerdo explícito e implícito entre los miembros de la sociedad estalla. Cuando las “heridas morales”

¹ Traducción al español de Francisco Conde Soto.

² Cfr. Austin, J.: *The Providence of Jurisprudence Determined* (1832). Ed. de Wilfrid E. Rumble. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, lectura I, 21.

³ Cfr. Mohr, G.: *The Concept of Legal Culture. Some Programmatic Thoughts*. En H. J. Sandkühler & H. B. Lim (eds.): *Transculturality - Epistemology, Ethics and Politics*. Frankfurt am Main: Lang, 2004, 101-9.

⁴ Cfr. Senghaas, D.: *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*. Tr. ing.: *The Clash Within Civilisations: Coming to Terms with Cultural Conflicts*. London: Routledge: 2001.

(Honneth) son demasiado graves y las instituciones sociales demasiado frágiles, las fuerzas destructoras corren el riesgo de imponerse y provocar la guerra civil.

Todos los países del mundo han conocido en su historia periodos de conflictos internos graves —dejando aparte en este contexto los conflictos externos—. Los individuos, los grupos o los regímenes políticos han cometido crímenes contra la humanidad agrediendo a sus conciudadanos y violando los derechos fundamentales. En tanto que violaciones de los derechos del ser humano, estas agresiones ponen en duda la idea misma del derecho. Colocan la violencia en el lugar del debate, la masacre en lugar de la justificación, la muerte en lugar de la comunicación.

Si estos acontecimientos llegan a su fin porque un día la violencia es remplazada por la construcción de una nueva estructura política que satisfice las necesidades, los intereses y las aspiraciones legítimas de los individuos, la sociedad se verá entonces frente al problema de que las injusticias extremas y los resentimientos recíprocos de los antiguos adversarios pueden impedir la reconstrucción de una sociedad civil compartida por todos bajo un espíritu que permita establecer la vida común según reglas comunes. Entonces surge la cuestión de la reconciliación de los ciudadanos. Esta cuestión se plantea actualmente en numerosos países: en casi todos los países africanos (Costa de Marfil, Togo, Burkina Faso, Argelia, Marruecos, África del Sur, Zimbabue, etc.) pero también en otras partes del mundo, en Asia (Japón/Corea, Japón/China, Corea del Sur/Corea del Norte, China/China (Taiwán), India/Pakistán, Afganistán, etc.), en Oriente Medio (Israel/Palestina, Israel/Siria, Líbano, etc.), en América Latina, en los antiguos países comunistas de la Europa del Este (siendo la ex Yugoslavia el caso el más representativo), en Turquía y en el seno de la Unión Europea: en Irlanda, en España, en Francia; por no hablar del genocidio contra los Indios en los Estados Unidos y contra los aborígenes en Australia, etc.

Los problemas que están en juego son múltiples y sería superficial pretender reducirlos todos a una única carencia que una sola teoría filosófica singular pudiera corregir con la ayuda de un principio simple. Ciertamente los problemas actuales de las sociedades democráticas en transición no se resolverán sino afrontando su propia historia con la ayuda de algunas nociones filosóficas elementales. A pesar de todo, me parece que la filosofía puede ayudar a resolverlos. Puede contribuir a poner en evidencia las presuposiciones conceptuales y a analizar de los supuestos implicados en la acción humana en general así como en ciertas actitudes en particular. En relación con la cuestión de la importancia de la reconciliación para la construcción del Estado democrático, la filosofía está obligada a manifestarse sobre la significación, las implicaciones semánticas y el potencial normativo de la reconciliación. ¿Qué encubre el concepto de reconciliación? ¿Tiene que ver con la democracia? Limitémonos por el momento a aclarar la doble cuestión propuesta.

2. ¿DE LA RECONCILIACIÓN COMO DEMOCRACIA?

En el *Dictionnaire latin français* de Félix Gaffiot, *reconciliatio* significa primeramente restablecimiento y en segundo lugar reconciliación, acomodamiento. La persona que restablece, por ejemplo, los vínculos rotos “reconcilia” en el sentido de que suelda las

partes, las reconcilia y entonces hace oficio de *reconciliator* (reconciliador). *Reconcilio* evoca la acción de volver a poner en su estado, de restablecer. Por esto no se podría, rigurosamente hablando, decir que se han restablecido buenas relaciones amistosas entre los países o los individuos cuando estas no han sido jamás puestas en dificultades.

La expresión reconciliación tiene múltiples usos como concertar la paz, mantener la comunidad, vivir en buen acuerdo, retomar las buenas relaciones con un hermano, un amigo, una comunidad, un grupo de individuos, estar en armonía con uno mismo; todas estas expresiones suponen el regreso del acuerdo, del sentimiento de amistad. A este respecto, Philippe-Joseph Salazar describe en un texto reciente el escenario de la reconciliación como una operación de transformación, un cambio cualitativo de situación que hace pasar del odio a la amistad⁵. La reconciliación supone entonces el restablecimiento de la paz. Esto puede consistir en volver a traer a alguien al hogar o incluso a la sociedad⁶. El término *reconcilio* tiene también el sentido de volver a llevar a los enemigos a relaciones mejores o cordiales. Por ejemplo, “él ha vuelto a expresar a tu hermano los sentimientos de su padre”, lo que hace ver que ha reconciliado a su padre con tu hermano. *Reconcilio* tiene sentidos diferentes, como aproximar a un sector social a la voluntad de la autoridad comunal o estatal, lo que significa llevar a un grupo a reconocer una autoridad discutida; volver a llevar a los soldados al general, llegar a situar y a recolocar a los militares bajo las órdenes del general y acercar así a los rebeldes, recuperarlos a través de la palabra, esto consiste en hacer regresar a los rebeldes para tenerlos con uno. Dicho de otra manera: una política de la palabra, las negociaciones y/o concesiones mutuas pueden llevar al acuerdo y contribuir a la pacificación reconciliando a las partes opuestas, a la manera de lo que ocurre en una situación posconflictual o en los países en lucha por su autodeterminación.

La introducción de la palabra reconciliación en el siglo XIII no es anecdótica. En efecto, su empleo en la Edad Media no se debe al azar si se parte del hecho de que se toma del vocabulario clásico de la teología. Según el cristianismo antiguo, el bautismo significa remisión de los pecados, perdón de las ofensas⁷. No se reconoce aquí más que un solo bautismo para la purificación de las manchas y los males diversos. El *Dictionnaire critique de théologie* nos enseña que “hasta el fin del siglo II, [el bautismo] fue incluso la única institución de penitencia, y durante los cuatro o cinco primeros siglos, los cristianos que permanecieron fieles a su bautismo no conocieron otro “sacramento” del perdón”⁸. En el cristianismo, la confesión, la contrición borra toda falta puesto que procede del amor de Dios.

⁵ Salazar, P. J.: “L’amitié après la haine, de l’antidote au mal politique”. *Littérature* 149, Marzo 2008, 30.

⁶ Cfr. Plutarco, cap. 128, así como la filosofía sudafricana de la *ubuntu*, que otorga una importancia primordial a la comunidad. *Ubuntu* se traduce al ing. por *fellowship* ‘hermandad, comunidad, conciudadanía’. Cfr. al respecto Tutu, D.: *Il n’y a pas d’avenir sans pardon*. Paris: Albin Michel, 2000; o el texto de Derrida, J.: *Versöhnung, ubuntu, pardon, quel genre?* En B. Cassin, O. Cayla & P. J. Salazar (eds.): *Verité, réconciliation, Réparation*. Paris: Le Seuil, 2004, 111-56.

⁷ Hegel confirma una aproximación tal aclarando las relaciones que existen entre remisión y reconciliación en la sección c acerca del sabio titulada: *El mal y su perdón*. Cfr. *Phénoménologie de l’esprit*, t. II, tr. fr. de Jean Hyppolyte. Paris: Aubier Montaigne, 1942, 197 y ss.

⁸ Lacaste, J. Y. (ed.): *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Quadrige/PUF, 2007, nueva edición revisada y aumentada, 1063.

Aquel que perdona y borra los pecados, las faltas, desde el momento en que el arrepentido se confiesa sinceramente renovando su sumisión a la Iglesia.

La reconciliación reúne y adhiere las partes divididas: “La palabra de la reconciliación es el espíritu que está allí, que contempla el puro saber de sí mismo como esencia universal en su contrario, en el puro saber como singularidad que está absolutamente fuera de sí —un reconocimiento recíproco que es el espíritu absoluto”⁹. Según Hegel, el espíritu “inicia el proceso de reconciliación”. Es “el dirigirse al otro”¹⁰. Permite superar la división y la oposición que reinan antes de la reconciliación. El espíritu se manifiesta entonces en la palabra de reconciliación. Se accede al sentido del espíritu por la palabra de la reconciliación que el uno le da al otro. En efecto, la reconciliación reúne los contrarios, une las partes divididas; produce la armonía ¿Está por tanto justificado decir que ella es el lecho de la democracia?

La reflexión sobre el ser humano como sujeto de derechos con un *status* eminente no es de hoy, sino que se remonta a la más alta antigüedad, al periodo de la Grecia esclavista, más particularmente a Solón, el fundador de la democracia. El poeta y hombre de Estado ateniense anuncia la democracia poniendo al ser humano en el centro de su acción política, que tiende a ser contraria a la alienación, a liberarlo del yugo de la dominación de los sistemas políticos, ideológicos, socioeconómicos, etc., negadores de la idea de humanidad. Su acceso al *arcontado*, a la magistratura, es, desde este punto de vista, decisivo para la fundación de la democracia. Cuando llega al poder como *arconte*¹¹ (magistrado) hacia 594-593 a. C., la sociedad ateniense estaba agitada, fuertemente dividida entre los ricos propietarios de tierras y los labradores pobres. Con el fin de preservar la unidad de sus conciudadanos, la cohesión de Atenas, Solón promulga las leyes saludables para el conjunto del cuerpo social, sobre las que se fundará la democracia ateniense. No parece posible apreciar la amplitud de las reformas introducidas sin recordar el texto del importante *Fragmento 30*: “En cuanto a mí, los objetivos por los cuales he reunido al pueblo, ¿he dejado de conseguirlos? Podría rendirme testimonio ante el tribunal del tiempo —y muy bien— la Madre muy grande de las divinidades olímpicas, la Tierra Negra, de la que he arrancado los mojoneros que estaban entonces plantados por todas partes. Antes sierva, es libre ahora. Muchos son los que he traído a Atenas, a su patria fundada por los dioses, siendo que ellos habían sido vendidos, los unos justamente, los otros injustamente. En cuanto a aquellos que bajo el peso de la necesidad habían huido y que no hablaban más que la lengua ática, como sucede con las gentes que han errado por muchos lugares, y a aquellos que aquí mismo sufrían una dominación vergonzosa, temblando ante los humores de sus amos, yo los he hecho libres. Esto hice por mi poder, armonizando violencia y justicia, y he ido hasta el final, como lo había prometido. En cuanto a las leyes, las he escrito igualmente para el hombre pobre que para el

⁹ Hegel, *op. cit.*: 198.

¹⁰ *Ibid.* Derrida, *op. cit.*, 111.

¹¹ Según Claude Mossé, el término deriva de *arkhé* y designa al comienzo al “magistrado supremo de la ciudad”. El *arconte* tiene por lo tanto una función esencialmente judicial. Cfr. Mossé, C.: *Périclès. Inventeur de la démocratie*. Paris: Payot & Rivages, 2005, 265.

noble, armonizando para cada uno una diestra justicia”¹². La acción política de Solón abre en el espacio cívico el camino del advenimiento de la democracia en Atenas.

En primer lugar, el texto trata sobre la restauración del derecho de propiedad. La liberación de la tierra coincide con la liberación de los campesinos endeudados y dependientes cuya difícil situación es simbolizada por los mojones (*horoi*). Arrancando el mojón simbólico, libera al pueblo (*demos*) y crea la propiedad, derecho importante en la medida en que consagra la libertad para todo ser humano de disponer de su persona. El efecto de arrancar los mojones consiste por tanto en una restauración del derecho de la propiedad campesina. Existe una relación estrecha entre la destrucción de los mojones y la anulación de las deudas. Esta es la consecuencia de aquella. La liberación de los campesinos se sigue de la liberación de la tierra. Como libertador de las fuerzas vivas de la patria, Solón restaura la figura humana, el status eminente del ser humano, mancillado por la práctica humillante de la esclavitud y por la pobreza que degrada a la persona humana.

Si por el cuerpo y por ciertas necesidades biológicas (nutrición, protección, afecto, procreación, seguridad, etc.), el ser humano se encuentra próximo al animal, no se puede, no obstante, partiendo de estas consideraciones, tratarlo como a las bestias puesto que es fundamentalmente libre. Merece el respeto y la consideración que se le debe a toda persona humana¹³. Su cuerpo no podría ser tratado como un cuerpo animal cualquiera. Tiene derecho a las atenciones, al cuidado y al respeto que representan las condiciones de la vida humanamente digna. En segundo lugar, Solón es el libertador del pueblo oprimido puesto que, además de crear la propiedad, abole las deudas y perdona los delitos con el fin de favorecer el florecimiento de la ciudad unida.

Las medidas de Solón liberan al conjunto del cuerpo social y cambian el curso de los acontecimientos. La supresión de las deudas permite detener el endeudamiento de los campesinos, abrir un nuevo horizonte, puesto que pueden esperar del mañana algo mejor. La anulación de los préstamos renueva la existencia de los campesinos que viven en un nuevo orden respetuoso de las condiciones materiales y morales exigidas por todo ser humano. No es exagerado decir que las acciones políticas de Solón ennoblecen al ser humano. En efecto, trabajando por la satisfacción de las necesidades materiales y fundamentales del ser humano, aparece como el restaurador de la dignidad escarnecida merced al reconocimiento del principio de la nobleza del cuerpo humano, pensado como inconmensurable en relación con los otros. La puesta en práctica de la igualdad de derecho y la abolición de las faltas favorecen igualmente a los ricos propietarios terratenientes puesto que pueden cohabitar con los paisanos sin temer sufrir violencia. El poeta y hombre de Estado atiende enseñar así que la sociedad, respetuosa del derecho igualitario, de la libertad civil, es el mejor medio de garantizar el respeto de los derechos y de la dignidad del ser humano.

¹² Solón, *Fragmento 30*. Cfr. tr. fr. en L. M. L’Homme-Wéry: *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*. Liège: Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège, 1996, 15-6.

¹³ Tal es el alcance del verso 393: “Cuando yo no soy nada más, entonces se me cuenta como una cosa cualquiera”, Sófocles: *Edipo en Colono*. Cfr. *Théâtre complet*, traducción, prefacio y notas de Robert Pignarre, Paris: GF Flammarion, 1964, 271.

En tercer lugar, Solón proclama las leyes como fundamento de la igualdad democrática, puesto que, suprimiendo una cierta forma de esclavitud, declara la caducidad de la jerarquía social a fin de que los seres humanos devengan naturalmente libres, iguales en derechos y en deberes. Anuncia el que se considera como el principio sociopolítico y jurídico moderno, a saber, que “el ser humano vale tanto como el ser humano”. En cuarto lugar, finalmente, es el árbitro imparcial que vigila por el equilibrio de la ciudad. Su acción fundada sobre la equidad pone en marcha un orden social ventajoso para los atenienses. En consecuencia toma parte por el pueblo¹⁴. Se percibe el carácter filantrópico y democrático de su pensamiento, fundado sobre la libertad, la justicia y la justa medida. La búsqueda del consenso (*homonoia*) no solamente establece la paz integrando a los miembros de la comunidad, sino que sobre todo asegura el florecimiento de la ciudad sobre la base del respeto mutuo¹⁵ y de la satisfacción de los intereses individuales y colectivos. Solón libera al pueblo promulgando las leyes que garantizan la igualdad de derecho. La democracia como gobierno respetuoso de la ley (*eunomía*) es para él el único régimen que puede favorecer verdaderamente el desarrollo del ser humano. El uso de la fuerza física, de la violencia, es proscrito como modo de gobierno de la ciudad porque rebaja al ser humano al rango de una bestia de carga, al estado de naturaleza. Se debe, por lo tanto, gobernar sobre la base de los valores que prohíben todas las formas de brutalidad, de atentados a la humanidad. Por este motivo rechaza dividir para reinar, aliarse con un bando contra otro. La política debe ser el árbitro imparcial que, situado por encima de los bandos, apunta al interés general. Es decir, que se ocupa del vivir-juntos (*syzên*), fundado necesariamente sobre la libertad y el respeto del principio de la igualdad de derecho. Sintiendo preocupado por la vida feliz en la ciudad, rechaza los sistemas de dominación y de servidumbre del ser humano porque ponen en duda la dignidad, el alto rango del ser humano. La mejor ciudad es según él aquella guiada por la ética. La democracia debe, por lo tanto, estar temperada y dirigida hacia el florecimiento del conjunto del cuerpo social. En resumen, la acción reconciliadora de Solón permite “quitarle al odio su eternidad”, renovar la existencia. Hace suyas las prescripciones de la razón que “nos enseña a buscar la paz, desde que hay alguna esperanza de encontrarla”¹⁶. Nelson Mandela, inspirado por la disposición racional pacífica y deseoso de terminar con el *apartheid*, la política de segregación que fue sinónimo de violencia, pone a su país en camino hacia la democracia a través de la reconciliación nacional. Pero ¿tiene esto algún significado de cara a poner en relación la reconciliación y la democracia? Al análisis de la relación entre estos dos conceptos nos consagraremos ahora.

¹⁴ Según L. M. L'Homme-Wéry, *op. cit.*, 31, Solón es la “figura emblemática que ilustra por adelantado las soluciones democráticas que hay que dar a los problemas cívicos de su tiempo”.

¹⁵ Este es el sentido de la propuesta de Lambros Couloubaritsis en *Histoire de la philosophie ancienne y moderne. Figures illustres*. Paris: Grasset, 1998, 136: “Poeta reconocido en la época, que escribe poemas sobre la solidaridad humana y sobre el amor, más bien que himnos a la gloria de los dioses, Solón es decisivo en el camino del humanismo”.

¹⁶ Hobbes, Th.: *De cive ou les fondements de la politique*. Paris: Sirey, 1981, I, 16.

3. UN PARENTESCO QUE DEBE SER CUESTIONADO

La voluntad de vivir unido en la misma ciudad y reconocido como miembro por entero es afirmada en el *Epílogo* de la Constitución provisoria sudafricana de 1993 en estos términos: “La presente Constitución es un puente histórico entre el pasado de una sociedad profundamente dividida, marcada por la lucha, el conflicto, los sufrimientos silenciados y la injusticia, y un porvenir fundado sobre el reconocimiento de los derechos del ser humano, sobre la democracia y una vida pacífica hombro con hombro, y sobre las oportunidades de desarrollo para todos los sudafricanos, sin consideración de su color, raza, clase, creencia o sexo. La búsqueda de la unidad nacional, el bienestar de todos los ciudadanos sudafricanos y la paz exigen una reconciliación del pueblo de África del Sur y la reconstrucción de la sociedad. La adopción de esta Constitución pone el fundamento sólido sobre el cual el pueblo de África del Sur transcenderá las divisiones y las luchas del pasado que han generado graves violaciones de los Derechos del ser humano, la transgresión de los principios de humanidad en el curso de conflictos violentos, y una herencia de odio, de miedo, de culpabilidad y de venganza. Podemos ahora hacerle frente, sobre la base de una necesidad de comprensión y no de venganza, de una necesidad de reparación y no de represalias, de una necesidad de *ubuntu*¹⁷ y no de victimización. A fin de promover esta reconciliación y esta reconstrucción, se acordará la amnistía para los actos, las omisiones y las infracciones ligados a objetivos políticos y cometidos durante el curso de los conflictos del pasado”¹⁸. Las faltas, las violaciones y otros abusos que son inolvidables ponen de manifiesto que la reconciliación puede contradecir la idea de derecho. La reconciliación aparece aquí como una “válvula”, una estrategia de dominación de la violencia y de regulación del orden sociopolítico con la vista puesta en favorecer el mantenimiento o la (re)construcción de la sociedad.

Merced a la actuación de la *Truth and Reconciliation Commission* (T.R.C.), el pasado de negación de derechos del sistema de *apartheid* es examinado no con espíritu de revancha sino de sosiego y de voluntad de reconciliación. Bajo esta óptica, la estructura encargada de reconciliar, mediante la escucha de los responsables de crímenes, establece la verdad de los hechos, propone la amnistía de los crímenes políticos plenamente divulgados con el objetivo de reconciliar a los sudafricanos y de fundar un nuevo Estado libre y democrático: “Después de haber mirado a los ojos a la Bestia de nuestro pasado, después de haber demandado y recibido el perdón y haber sido reparados, cerramos la puerta a nuestro pasado, no para olvidarlo, sino para que no nos aprisione. Avanzamos hacia el futuro glorioso de una sociedad nueva [...] como personas de valor inconmensurable, creadas a la imagen de Dios”¹⁹. Esto significa que la herencia de odio, de miedo y de injusticia debe ser tratada a partir de la *ubuntu* y no de la “victimización”, es decir, a partir de una necesidad de comprensión mutua y no de venganza, de “reparación” y no de “represalias”.

¹⁷ *Ubuntu* (cfr. *supra* n. 6) es un término que pertenece a la familia de las lenguas bantú y que designa la “cualidad inherente de ser una persona con otras personas”. La *ubuntu* significa que el individuo encuentra su expresión y su identidad a través de su comunidad. Cfr. Cassin *et al.*, *op. cit.*: 25, n. 2.

¹⁸ Epílogo de la Constitución Provisoria del 17 noviembre 1993: *Unité nationale et réconciliation*, *op. cit.*: 72.

¹⁹ Informe, I, Prefacio, Conclusión, § 91, cit. *op. cit.*: 69. No se dice que se puede seguir razonablemente esta disposición de la relación en un orden laico.

En vez de buscar vengarse continuando la reactivación natural de la violencia que conduce a responder a una ofensa, el procedimiento de reconciliación suspende el curso de la reactivación suprimiendo el efecto de las acciones pasadas a fin de mantener la comunidad: “Si no fuésemos perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad de actuar sería limitada por un acto singular del que no podríamos jamás liberarnos, permaneciendo para siempre como víctimas de sus consecuencias”²⁰. El perdón libera generosamente al ser humano de los efectos de sus actos, de sus palabras. El proceso sudafricano de reconciliación, fundado sobre la remisión de ciertas faltas, impulsa un nuevo punto de partida y renueva la cualidad de la relación comunitaria. La política de reconciliación nacional, iniciada en 1994 a partir de la elección de Nelson Mandela como presidente, reactiva la intersubjetividad. Favorece el acercamiento de las comunidades para terminar con la compartimentación de los grupos y los privilegios a fin de que los sudafricanos vivan en relación los unos con los otros y participen, al mismo nivel, en la gestión de los asuntos del país.

El ejemplo sudafricano de reconstrucción del cuerpo político gracias a la reconciliación es hoy en día citado como ejemplo porque ha puesto en marcha la democracia y ha evitado el baño de sangre que se preveía al final del sistema de *apartheid*. Ha favorecido lo que Desmond Tutu llama “el milagro de la solución negociada” y produce una nueva nación: *rainbow people*, el pueblo arco iris, que vive en un orden sociopolítico mejor que el régimen que lo ha precedido. Pero sería imprudente hacer de este el modelo por excelencia de salida de la crisis. En efecto, la amnistía de las faltas, declaradas, sin embargo, “crímenes contra la humanidad” por la Resolución 556 del Consejo de Seguridad de la ONU, el 13 de diciembre de 1984, constituye desde el punto de vista político, ético y moral una transgresión de los principios democráticos modernos que rechazan la impunidad y condenan los atentados graves a la dignidad. Las revelaciones, la audición de las víctimas y de los criminales del régimen del *apartheid* durante 4 años, de 1995 a 1999, no siempre han servido a la causa de la reconciliación nacional. En ciertos casos, las investigaciones de la T.R.C., la difusión en los medios de comunicación nacionales (prensa escrita, radio, televisión, etc.) de los reportajes que incidían sobre los odiosos crímenes, han minado el proceso democrático alimentando los sufrimientos, la venganza, y fomentando el sentimiento de inseguridad en el seno de ciertos grupos sociales. Algunos ven en la amnistía concedida por la T.R.C. la principal dificultad que impide la reconciliación de los sudafricanos, puesto que es problemático fundar la democracia sobre la impunidad y la remisión de los delitos²¹. Existe incluso una incompatibilidad entre la amnistía y la ley ética y democrática. Constituir el contrato social de la república sobre la amnistía destruye la comunidad puesto que viola la regla moral además de poner en cuestión la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Es posible denunciar la amnistía, fundada sobre el olvido voluntario, como condenada al fracaso porque alimenta y agudiza los rencores, los resentimientos. No puede, por lo tanto, realizar una concordia verdadera. “Este olvido decretado, esta negación oficial de lo acontecido puede parecer a la vez inmoral porque lava los crímenes de sangre; socialmente peligrosa ya que

²⁰ Arendt, H.: *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1993, 302-3.

²¹ Es la posición defendida por Philippe-Joseph Salazar (cf. *op. cit.*), las asociaciones de defensa de los derechos humanos y de la sociedad civil, etc.

va, pese a todo, incluso si lo niega explícitamente, a poner en duda lo que se juzga, e históricamente inconsecuente ya que hace desaparecer de la memoria oficial los ejemplos edificantes que podrían proteger al futuro de los errores del pasado²².

Para otros, al contrario, la democracia merece que se sacrifiquen sobre el altar de la reconciliación algunas violaciones y otros atentados de los responsables, capaces de hacer peligrar el proceso²³. No se deben por lo tanto ahorrar los esfuerzos para favorecer el arraigo de la democracia. “No hay falta tan grave que no pueda, en última instancia, ser perdonada [...] Si hay crímenes de tal manera monstruosos que el criminal no puede expiarlos, queda siempre el recurso de perdonarlos, estando el perdón ahí precisamente para estos casos desesperados o incurables”²⁴. Precisamente porque existe lo “imprescriptible”, lo “imperdonable”, tiene sentido la reconciliación. La remisión de los delitos, la amnistía ofrecida en el marco de la reconciliación, no puede limitarse: no hay delito que no pueda recibir la amnistía. Debe poder indultarse lo imperdonable: “Si hay alguna cosa que perdonar, esto sería lo que en lenguaje religioso se llama el pecado mortal, lo peor, el crimen o el error imperdonable. De ahí la aporía [...]: el perdón perdona solamente lo imperdonable. No se puede, o no se debería perdonar, solamente hay perdón, si lo hay, allí donde hay lo imperdonable. Es lo mismo que decir que el perdón debe anunciarse como lo imposible mismo. No puede ser posible sino haciendo lo imposible”²⁵.

4. CONCLUSIÓN

Al final, la acción política de Solón funda la reconciliación que une a los seres humanos, sea cual sea su condición. Permite pacificar la situación sociopolítica en periodos de conflicto y de problemas. Esto significa que debe restaurar la libertad y la igualdad de derecho y poner en práctica el estado democrático que asegure el pleno desarrollo de sus miembros. La reconciliación puede favorecer la democracia a condición de que ella le dé resueltamente la espalda a la escalada de la violencia, a la explotación de las diferencias, para así recoser el tejido social. Es decir, que es necesario anteponer la búsqueda de la verdad, de la justicia y del pleno desarrollo de la persona humana. No es, por lo tanto, concebible perdonar las violaciones mientras no se establezca como requisito la igualdad de los ciudadanos ante la ley y la adhesión a los principios democráticos. En resumen, la puesta en práctica de la democracia, fundada sobre las luces de la razón y el respeto de los derechos socioeconómicos es lo que conduce de manera natural a construir progresivamente la sociedad reconciliada, sostenida por la amistad de la especie humana. Solo ella da cumplimiento al concepto de reconciliación y previene de las estrategias de dominación ilegítimas, construyéndola sobre la base del consentimiento de los individuos de modo duradero.

²² Gacon, S.: *L'oubli institutionnel*. Rn Nicolaïdis, D. (ed.): *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale: une spécialité française?* Paris: Autrement, 1994, 100-1.

²³ Esta es en general la posición de religiosos como Desmond Tutu (*Il n'y a pas d'avenir sans pardon*. Paris: A. Michel, 2000), de Nelson Mandela y de otros hombres de Estado como los antiguos dignatarios del régimen del *apartheid*.

²⁴ Jankélévitch, V.: *Le pardon*. Paris: Aubier Montaigne, 1967, 203-4.

²⁵ Derrida, J.: *Foi et savoir*. Suivi de *Le siècle y le pardon*. Paris: Gallimard, 2000, 108.

**De la *Federfreiheit* (libertad de pluma) a la libertad en la tecla.
La libertad de expresión: condición de la verdad como consenso
epistemológico y político a la luz de los escritos de Immanuel Kant**

María Jesús VÁZQUEZ LOBEIRAS
Universidade de Santiago de Compostela
Campus de Lugo

1. EL DERECHO A LA LIBERTAD DE PLUMA (*FEDERFREIHEIT*)

La expresión *Federfreiheit* (libertad de pluma) hace referencia al ejercicio de la libertad de pensamiento y de expresión en escritos destinados a ser publicados. Aúna la libertad de conciencia, que concierne al fuero interno de cada individuo, con la libertad de comunicarse abierta y públicamente con los demás, que concierne a la colectividad, y que, como todo acto comunicativo, al presuponer la presencia de interlocutores, trae como consecuencia la libertad de información. Estas expresiones: libertad de opinión, de expresión, de prensa y de información, muy próximas en su significación pero no totalmente sinónimas, encuentran su referente en alguno de los derechos fundamentales reconocidos por la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, tanto en su versión contemporánea, es decir, en la declaración proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948, como en la versión moderna proclamada por la Asamblea Constituyente Francesa, en 1789. Se trata de un derecho o una serie de derechos reconocidos asimismo por todas las constituciones y leyes fundamentales que rigen los estados democráticos contemporáneos. Así, por ejemplo, en la Constitución Española de 1978, conforme al Artículo 20:

1. Se reconocen y protegen los derechos:
 - a) A expresar y difundir libremente los pensamientos, ideas y opiniones mediante la palabra, el escrito o cualquier otro medio de reproducción.
 - b) A la producción y creación literaria, artística, científica y técnica.
 - c) A la libertad de cátedra.
 - d) A comunicar o recibir libremente información veraz por cualquier medio de difusión...¹

¹ *Constitución Española*, 14. Si queremos tomar como referencia la historia de España, resulta interesante señalar que una de las primeras disposiciones de las Cortes de Cádiz, a las pocas semanas de haberse reunido por primera vez el 24 de septiembre de 1810, fue precisamente la promulgación del decreto de libertad de imprenta, que vio la luz el 10 de noviembre de 1810, con el fin de crear las condiciones para la elaboración de la Constitución de 1812, que a su vez reconoce el derecho a la libertad de prensa en su título IX, art. 371, cfr. Pascual (1993: 6).

Kant utiliza la expresión *Federfreiheit* en algunos pasajes de su obra que analizaremos a lo largo de esta ponencia. El pensador de Königsberg, para ejercer una libertad que él consideraba fundamental, necesitaba de una pluma de ave, tinta, papel, un escritorio y el tiempo necesario para pensar, además, por supuesto, de los talleres de Hartknoch o de Nikolovius, los impresores de Riga y de Königsberg respectivamente que más obras suyas reprodujeron. Hoy día existen sistemas tecnológicos altamente sofisticados que han venido a sustituir a la pluma y a la imprenta. Todos portamos en nuestros bolsillos pequeñas máquinas como nuestros teléfonos móviles, dotadas de una tecnología sofisticadísima que permite acceder a la red e intercambiar textos de manera inmediata casi con todos los rincones del planeta, es decir, cada uno de nosotros lleva en el bolsillo no solo la pluma de Kant, sino la imprenta de Hartknoch o de Nikolovius junto con la enciclopedia universal del saber, completamente a su disposición de forma inmediata. Las preguntas que me hago son: ¿somos conscientes en esta nueva era de “libertad en la tecla” del uso que debemos dar a dicha libertad?, ¿para qué sirve la avalancha de información que está a nuestra disposición en la actualidad?, ¿qué hacer con la enorme ampliación de las posibilidades de expresión y comunicación humana que nos brindan las nuevas tecnologías? Mi propuesta en esta ponencia consiste en realizar una breve retrospectiva histórica que nos permita redescubrir las motivaciones que se esconden tras la reivindicación de la libertad de expresión en dos contextos diferentes pero complementarios como son, por una parte, la Declaración de los Derechos Humanos de 1789 y, por otra parte, el pensamiento de Kant, que por esas mismas fechas ha alcanzado ya una madurez que lo sitúa en una de las cimas del pensamiento europeo y universal.

Tanto en el caso de la Declaración de Derechos como en el caso de Kant el problema de la libertad de expresión ocupa un lugar central. Los tratadistas consultados insisten en que no se trata de un derecho más junto a los otros, sino que la libertad de expresión es, por así decirlo, el más fundamental en el conjunto de los derechos fundamentales². Por lo que respecta a Kant, el problema de la *Federfreiheit* o de la libertad de expresión está vinculado a nociones tan importantes de su pensamiento como la de “razón humana universal” (*allgemeine Menschenvernunft*), la de “ilustración” (*Aufklärung*) o a lo que hayamos de entender por “filosofía” (*Philosophie*)³. La indagación acerca de los motivos para reclamar la libertad de prensa en los contextos mencionados tal vez nos proporcione alguna pauta que nos sirva hoy día para orientarnos en el ejercicio de esta forma particular de libertad.

² Cfr., p. ej., Castillo Córdova (2006: 20 y ss.).

³ Para un tratamiento completo del asunto, además de los textos a los que se hará referencia en este trabajo, sería imprescindible abordar un estudio detallado de la temática del “uso público de la razón”, tal como aparece desarrollada en el breve escrito de 1784 *Respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración?*, cfr. *infra* n. 43, o del papel que Kant asigna a la filosofía en *El conflicto de las facultades de filosofía y teología* (1798). Por razón de brevedad no es posible acometer aquí esa tarea.

2. APÓSTOLES DE LA TOLERANCIA: EL DERECHO A LA LIBERTAD DE CONCIENCIA Y DE EXPRESIÓN EN LAS PRIMERAS DECLARACIONES DE DERECHOS FUNDAMENTALES

La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano fue elaborada por la Asamblea Constituyente francesa en un período de tiempo relativamente breve: se le dedicaron únicamente las sesiones de los días 20, 21, 22, 23, 24 y 26 de agosto y el 1 de octubre de 1789. Fue aprobada por el Rey Luis XVI el 5 de octubre de ese mismo año⁴. Este emblemático documento constituye una declaración de principios que precedería a la constitución proclamada en 1790⁵. Existen testimonios acerca de que los diputados que formaban parte de la ponencia que redactó la Declaración se habían quedado profundamente insatisfechos; no obstante, la Declaración supuso un éxito universal⁶.

Aunque la Declaración francesa es la más famosa, tiene precedentes muy importantes en el *Bill of Rights* (1689) proclamado cien años antes, a raíz la Revolución Gloriosa de 1688 en Inglaterra, que consagra el estado de derecho al amparo de la monarquía parlamentaria, o en las declaraciones de derechos de Virginia (1776) y de Massachussets (1780), en las que se establecen los principios que deberán regir la Constitución de los Estados Unidos de América, proclamada en 1787⁷. Estos documentos, antecedentes históricos directos de la declaración contemporánea de los Derechos Humanos, no constituyen actos jurídico-políticos aislados, sino que deben ser vistos como la expresión de un ideal cultural que pretende instaurarse con el abandono de un mundo caduco —el que se denominaría desde entonces el *Ancient Régime*—y que abre paso al mundo contemporáneo.

Desde el punto de vista de las ideas políticas estos documentos suponen el triunfo del denominado derecho natural, una forma de entender el sentido de la justicia y la ley que, aunque acompaña a nuestra civilización desde sus orígenes, cobra una importancia fundamental en esta época ya que será capaz de proporcionar la base teórica que permita diseñar un nuevo fundamento del orden social desvinculado de la sanción teológica y de la consiguiente sumisión a las autoridades religiosas. En su obra *El humanismo como utopía real* Erich Fromm considera el derecho natural moderno como una de las expresiones más genuinas del humanismo (cfr. Fromm 2003: 73 y ss). Ernst Cassirer, en *La filosofía de la ilustración*, compara la aportación de Hugo Grocio, uno de los padres del derecho natural moderno, con la revolución científico-cultural impulsada por Galileo. Si el logro de Galileo consiste en haber establecido la validez de la racionalidad científico-matemática y su autonomía con respecto al dogma teológico, el mérito de Grocio consiste en establecer la autonomía de la racionalidad jurídica. Al igual que la verdad matemática no necesita fundamentarse en Dios para sernos útil en la comprensión y el dominio de la naturaleza física, la verdad jurídica puede también sostenerse por sí misma y sernos útil en la comprensión y el

⁴ Cfr. Souto Galván 2001: 29.

⁵ Al no formar parte de la Constitución, la Declaración carecía de eficacia jurídica. La situación no cambia hasta la promulgación de la Constitución francesa de 1959, que incorpora como Preámbulo el texto de la Declaración de 1789 ampliado, cfr. *op. cit.*: 30.

⁶ Cfr. *ibid.*

⁷ Cfr. Villaverde Menéndez (2002: 20 y ss).

dominio de la naturaleza humana sin el auxilio del dogma. En ambos casos el fundamento es el mismo: la operatividad racional, es decir, nuestra pura y simple capacidad para pensar⁸. Al igual que Platón en la antigüedad, Grocio y el resto de los iusnaturalistas modernos piensan que la razón humana puede comprender desde sí misma la esencia de la justicia y que esta posee un ámbito propio, no reductible al del poder⁹.

Las declaraciones de derechos humanos, consideradas como el mejor exponente del derecho natural moderno¹⁰, han de ser vistas como el resultado de la reflexión racional acerca de aquellos elementos que forman parte de la esencia inviolable de la condición humana, una esencia que debe ser amparada de la injerencia tanto del poder religioso como del poder político¹¹ y que además debe ser reconocida en todos y cada uno de los individuos de la especie. Una de las consecuencias más importantes de la declaración de derechos humanos desde el punto de vista de la antropología filosófica es que, a través de ella, se puede registrar la emergencia del ser humano como individuo autónomo, perfectamente identificado sobre el trasfondo del conjunto social y del estado. Aunque está destinado a pactar con otros para sobrevivir, el individuo posee ahora una esencia inviolable e irreducible cuya preservación justifica incluso el pacto o contrato que da lugar a la sociedad y al Estado¹².

Echemos un vistazo ahora al texto de la Declaración francesa de 1789 buscando en él el retrato de este individuo representante de la condición humana desde el punto de vista moderno. El texto contiene un total de 17 artículos: el primero de ellos, con la proclamación de la libertad e igualdad entre todos los seres humanos, asesta el primer golpe mortal a la concepción del ser humano vigente durante el antiguo régimen, caracterizada por diferencias estamentales infranqueables. A partir de ahora, el destino del ser humano en la sociedad no debería marcarlo la cuna, sino su propia capacidad para desarrollarse a partir de sí mismo: eso es precisamente lo que se entiende por libertad en el texto de la Declaración,

⁸ Cfr. Cassirer (1993: 269).

⁹ Cfr. *op. cit.*: 262.

¹⁰ Cfr. *op. cit.*: 276.

¹¹ “Por un lado, el derecho tenía que afirmar su radicalidad y su independencia espiritual frente al dogma teológico y sustraerse a su peligrosa captación; por otro, había que demarcar claramente la pura esfera del derecho frente a la esfera estatal y protegerla en su peculiaridad y en su valor frente al absolutismo del Estado. La lucha para fundamentar el moderno derecho natural se lleva a cabo en ese doble frente” (Cassirer 1993: 165-6).

¹² Cassirer diferencia dos estadios evolutivos, en un primer momento, bajo la influencia de la teoría del contrato social de Hobbes, que comprende el estado únicamente desde su dimensión coercitiva, el derecho natural cumple la función de defender al individuo frente a los abusos de poder del Estado. En un segundo momento, marcado por las transformaciones de la teoría del contrato social por parte de Rousseau, el Estado ya no se verá como el oponente violento del individuo, sino únicamente como su oponente colectivo. Los derechos inalienables representan ahora la esencia del Estado como voluntad general y se consagran como espíritu de la legalidad en sí misma: “La idea de los derechos inalienables que en el derecho natural se encaminaba a delimitar con claridad la esfera individual frente a la esfera del Estado y de mantenerla con independencia de él, Rousseau la hace valer dentro de la esfera del Estado. No es el individuo, sino la totalidad, la *volonté générale*, la que tiene determinados derechos fundamentales, que no pueden cancelarse ni ser transmitidos a otros, porque en ese caso se destruye a sí misma como sujeto de voluntad y liquida su propio ser.” (Cassirer 1993: 293-4).

así, según el art. 4º: “La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no daña a otro [...]”¹³. El ser humano moderno está destinado a construirse desde ese “poder hacer” cuyo ámbito primario queda determinado por el conjunto de derechos consustanciales a la condición humana, proclamados en el art. 2: “El objeto de toda sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”¹⁴. De estas cuatro condiciones, solo dos se especifican en ulteriores artículos. Así, el derecho de propiedad se especifica brevemente en el art. 17¹⁵, y el derecho a la libertad se especifica en un total de tres artículos: uno de ellos contiene la definición de libertad que ya hemos mencionado (art. 4) y los otros dos hacen referencia a la libertad de opinión y expresión. Se trata del art. 10: “Nadie debe ser molestado por sus opiniones, aunque sean religiosas, con tal de que no perturbe el orden público establecido por la ley”, y del art. 11: “La libre comunicación de las opiniones y de los pareceres es un derecho de los más preciosos del hombre: todo ciudadano puede, por tanto, hablar, escribir y estampar libremente, salvo la responsabilidad por el abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley”¹⁶. Los doce artículos restantes están destinados a regular las relaciones entre los individuos y la ley (5, 6, 7, 8, 9, 11, 15) y a establecer las condiciones de la vigencia y cumplimiento de la misma (12, 13, 16).

Frente a la concisión en el tratamiento del conjunto de derechos fundamentales llaman la atención las amplias especificaciones en relación con el derecho a la libertad. El art. 10 consagra la libertad de opinión o pensamiento, que aparece vinculada a la libertad religiosa. El art. 11 consagra la libertad de prensa a la vez que realiza un encomio de la misma que la sitúa en un lugar especial en el contexto de la Declaración: “la libre comunicación de las opiniones y pareceres es un derecho de los más preciosos del hombre...”¹⁷. Un repaso breve del trasfondo histórico y cultural de la Declaración de derechos debe proporcionarnos los elementos necesarios para contextualizar y comprender estos enunciados. Es preciso recordar que la lucha por la libertad de opinión fue en un primer momento muy específicamente la lucha por la libertad de opinión o conciencia religiosa¹⁸. Es bien sabido

¹³ Citamos la Declaración de Derechos de 1789 siguiendo a Souto Galván (2001: 60).

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ En el art. 17 se establece un límite del derecho de propiedad en virtud del derecho de expropiación por necesidad pública previa indemnización: “Siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ella sino cuando la necesidad pública, legalmente justificada, lo exija evidentemente y a condición de una justa y previa indemnización” (Souto Galván 2001: 61).

¹⁶ Cfr. *ibid.*

¹⁷ Cfr. *ibid.*

¹⁸ Así Villaverde Menéndez en su excelente *Introducción histórica a las libertades de información y expresión* (2002: 18): “El contexto histórico en el que ha de enmarcarse la reivindicación originaria de la libertad de opinión e imprenta es el de la lucha por la tolerancia religiosa y contra la censura regia o eclesiástica, principal obstáculo para una convivencia pacífica entre las distintas fes y para una disputa libre entre las diversas opiniones e ideas políticas o religiosas sin el temor a pagar con la propia vida por ello, y que constituyó uno de los aspectos sobresalientes del proceso de formación del Estado liberal de Derecho”. Algunos tratadistas sostienen que incluso la idea de que existen ciertos derechos inalienables del individuo se encuentra estrechamente ligada en su origen a la conquista de la libertad de conciencia en el ámbito religioso frente al Estado. Así Jellinek (1908: 16), citado por Souto Galván (2001: 22): “La idea de consagrar políticamente esos derechos fundamentales, inalienables e inviolables, no es de origen político, sino reli-

que las consecuencias de la Reforma Protestante fueron vividas en Europa como una profunda convulsión que ponía en tela de juicio a la institución que había amparado hasta el momento la unidad tanto de la cultura como del poder político: la Iglesia Católica Romana. Con la Reforma se introduce el germen del libre pensamiento y de la disidencia frente a la autoridad. La sociedad civil europea, que se ha visto envuelta en revueltas sangrientas, opta finalmente por reclamar frente al Estado la libertad consistente en que cada persona pueda forjarse un credo a su medida. La sociedad del antiguo régimen se sustentaba sobre la estrecha unión entre poder religioso y político y sobre la disolución del individuo en una comunidad de creencias férreamente controlada. Una vez abandonados los viejos parámetros, el nuevo orden encontrará su fundamento en la esencia de la conciencia individual, es decir: en la capacidad de pensar por uno mismo que los filósofos, por otra parte, vienen reivindicando desde los orígenes de la modernidad¹⁹. La cuestión que se plantea ahora es ¿cómo fundamentar el orden social si tomamos como punto de partida la autonomía del pensamiento, si todos, por principio, somos libres e iguales y reclamamos nuestro derecho a hacer “todo lo que no dañe a otro”? La única forma de fundamentar la vida en común a partir de estas premisas consiste en tomar radicalmente en serio la capacidad humana para el diálogo racional: para establecer acuerdos y buscar, en común, la mejor forma de organización posible. Pero para ello se requiere como *conditio sine qua non* la libertad para expresar y comunicar el propio pensamiento. No es esta una libertad junto a otras, sino que es el único instrumento a partir del cual se puede construir una sociedad de seres humanos libres. Quienes consagran el derecho a la libertad de conciencia y expresión en los artículos 10 y 11 de la Declaración de Derechos humanos de 1789 son conscientes de que precisamente el ejercicio de estas libertades, en muchas ocasiones en contra de la legalidad establecida y con riesgo de la propia vida, ha sido uno de los motores fundamentales del cambio

gioso. Lo que hasta aquí se ha recibido como una obra de la Revolución, es en realidad fruto de la Reforma y sus luchas”. También Jellinek (1908: 60 y 179), cit. por Souto Galván (2001: 22): “Con la convicción adquirida de que hay un derecho, el de la conciencia, independiente del Estado, tenían el punto del cual habían de partir, especializándose, los derechos inalienables del individuo; la presión que los Poderes dominantes ejercen sobre los movimientos libres del individuo, determina la idea de que a cada una de las direcciones de la presión corresponda un derecho del hombre”. Cassirer se enfrenta en este punto a Jellinek: no es lícito derivar directamente la idea de que existen ciertos derechos inalienables de la lucha por la libertad de creencias religiosas, puesto que esta idea se desprende de la tradición del iusnaturalismo anteriormente mencionada e involucra a pensadores como Grocio, Leibniz, Wolff y Locke (cfr. Cassirer 1993: 277-8). El análisis de la relación que guardan ambos factores, la lucha por la libertad religiosa y el iusnaturalismo en relación con el surgimiento de la idea de “derecho inalienable”, merecería sin duda un estudio más detallado.

¹⁹

Todo el *Discurso del método* de Descartes puede ser leído como una vigorosa afirmación del derecho de su autor a pensar por sí mismo: “Mi propósito, pues, no es el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como yo he de conducir la mía”, “Mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que me pertenece a mí solo. Si habiéndome gustado bastante mi obra, os enseño aquí el modelo, no significa esto que quiera yo aconsejar a nadie que me imite” (Descartes: *Discurso del método*, Madrid: Borel, 1998, 14 y 24). La defensa más brillante de la libertad de pensamiento en la modernidad tal vez sea la realizada por Baruch Spinoza en su *Tractatus theologico-politicus* (1670).

epocal²⁰. Por otra parte, desde el punto de vista de la antropología filosófica, la reivindicación de la libertad de expresión y de conciencia nos ofrece el perfil de un individuo que reclama el espacio social que necesita para poder efectivamente pensar por sí mismo²¹ y, por lo tanto, ser sí mismo²², y que está decidido a configurar un nuevo mundo a partir de una racionalidad que es patrimonio de todos, que puede y debe ejercitarse con la mayor amplitud posible y que encuentra en la palabra escrita y difundida a través de la imprenta uno de los mejores instrumentos para su ejercicio. Entendemos ahora por qué “la libre comunicación de las opiniones y pareceres es un derecho de los más preciosos del hombre”...

²⁰ Sobre la importancia enorme del derecho a la libertad de conciencia (en un principio libertad religiosa) y de prensa en las primeras declaraciones de derechos cfr. el estudio de Souto Galván, *op. cit.*, que reconstruye la Declaración de Derechos Humanos a partir de las actas de los debates y las resoluciones de la Asamblea Constituyente en las sesiones de deliberación dedicadas a la elaboración de la declaración y de los dos proyectos que fueron examinados por la Comisión de la Constitución (materiales recopilados por Christine Fauré, en una obra publicada en 1988, existe trad. al español: *Las Declaraciones de los derechos del hombre*, México: FCE, 1995). Souto Galván demuestra que la discusión acerca de la libertad de opinión aparece siempre ligada al problema de la libertad religiosa y en ocasiones a la libertad de prensa (cfr. *op. cit.*: 37 y ss.). Cabe señalar que la mayor parte de los asambleístas son partidarios de un catolicismo independiente de Roma como religión nacional (cfr. *op. cit.*: 16, 17, 27), cuyas directrices serán fijadas en la Constitución Civil del Clero, proclamada en 1790 (cfr. *op. cit.*: 27, 56 y ss.). Así pues, libertad religiosa no equivale en sus orígenes a estado laico, sino que se limita a la libertad de opinión, mientras que la libertad de culto es simplemente tolerada (cfr. *op. cit.*: 27). La separación estricta entre la Iglesia y el Estado se consuma de una manera mucho más nítida en los Estados Unidos, en el importante texto de la Primera Enmienda a la Constitución de 1791, que vincula expresamente las libertades de conciencia, de expresión, de prensa y de reunión: “El Congreso no hará ley alguna por la que se establezca una religión, o se prohíba ejercerla, o se limite la libertad de palabra, o la de la prensa, o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y pedir al gobierno la reparación de sus agravios” (*apud* Souto Galván 2001: 25-6). Acerca del derecho a la libertad de expresión como exponente del nivel de desarrollo democrático de una sociedad, cfr. Sánchez González 1992, especialmente pp. 14 y 31).

²¹ En ocasiones se ha señalado que parece absurdo reclamar la libertad de conciencia porque el fuero interno es de hecho el único reducto inviolable de la personalidad, así, p. ej., Reynié (1998), distingue entre la “libertad de opinión”, un concepto prácticamente sin sentido, pues la opinión como pensamiento privado es esencialmente libre, y la “libertad de opinar” (*op. cit.*: 190-1), que convierte a la opinión en una fuerza susceptible de transformarse en acción política: “L’expression individuelle d’une opinion ouvre la possibilité d’une opinion commune. Parce qu’elle est le premier moment d’un processus collectif, la publication d’une opinion devient l’acte de naissance d’une force, bientôt d’une action politique [...] La liberté de l’opinion prend tout son sens quand il s’agit d’exprimer cette opinion” (*op. cit.*: 191-2). Reynié analiza también la relación entre la libertad de opinión y la libertad de reunión, de asociación o de manifestación, que permanecerán largo tiempo en el catálogo de los delitos políticos ya que se considera que la palabra suscita inmediatamente la agitación de los ciudadanos reunidos. La libertad de prensa, en cambio, concierne a cada lector individualmente, por lo tanto su acción es diseminada y sus efectos aislados (cfr. *op. cit.*: 102). Mientras que la palabra hablada corre el riesgo de transformarse rápidamente en persuasión, la palabra escrita está mediatizada por la reflexión, además solo accede a ella una minoría “virtuosa” e “ilustrada” (cfr. *op. cit.*: 103).

²² La autonomía de pensamiento parece un elemento consustancial a la individuación, pues ¿hasta qué punto se puede hablar de individuo si este carece de pensamiento propio?

3. KANT Y LA *FEDERFREIHEIT*: MOTIVOS PARA CONCURRIR AL TRIBUNAL DE LA RAZON

Al igual que la Declaración de los Derechos Humanos, la filosofía política de Kant sitúa la libertad de opinión y de prensa (*Federfreiheit*) en el fundamento del Estado de derecho. En el breve escrito de 1794 titulado *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica"*, Kant considera la libertad de prensa (*Federfreiheit*) como "el único Palladium (Paladión) de los derechos del pueblo". El Palladium o Paladión (del griego *Παλλάδιον/Palládion*) es en la mitología grecorromana una pequeña estatua arcaica de madera que representaba a Atenea y que, según la leyenda, se conservaba en Troya desde los tiempos de su fundación asegurando la protección y la supervivencia de la ciudad. El pasaje completo de Kant dice lo siguiente:

Es entonces la libertad de prensa (*Federfreiheit*) [...] el único paladión (salvaguardia) de los derechos del pueblo [...] Puesto que suprimir también dicha libertad no supone solamente vetar toda pretensión de derecho con respecto a la potestad suprema (contra Hobbes), sino privar también a esta última, cuya voluntad gobierna a los súbditos como ciudadanos únicamente en la medida en que representa la voluntad general del pueblo, de todo conocimiento acerca de aquello que ella misma cambiaría, si supiese de qué se trata, para no caer en contradicción consigo misma²³.

Siguiendo a Rousseau y en contra de Hobbes²⁴, Kant no considera que el Estado se justifique únicamente por su capacidad coercitiva con respecto a la voluntad individual, sino que el Estado nace de la delegación de las voluntades individuales en una voluntad general que representa y a la vez garantiza su interés más elemental que consiste en el establecimiento de la sociedad civil misma²⁵. Desde el punto de vista de Kant la libertad de prensa es consustancial al estado de derecho porque es el único canal por medio del cual las voluntades individuales pueden confluír en una voluntad general en relación con fines concretos. El principio que debe regir el ejercicio de la libertad de prensa es el mismo que el de las acciones de gobierno, es decir, el interés general, condensado por Kant en la siguiente máxima: "Lo que un pueblo no puede decidir acerca de sí mismo tampoco lo puede decidir el legislador en relación con el pueblo"²⁶.

El origen de la libertad es, en términos kantianos, la humanidad misma dotada de razón práctica, y el efecto de la libre expresión es, en primera instancia, el diálogo racional en torno a las condiciones que hacen posible una vida colectiva que no menoscabe dicha humanidad. La *Refl.* 6795, un precioso fragmento del legado manuscrito de Kant, vincula la noción de libertad tal como se deduce del imperativo categórico con la noción de ciertas

²³ Existe traducción al castellano de este escrito, en Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, ed. y trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, 1986, 3-68; no obstante, aquí proporcionamos una traducción propia a partir de *Kant Werke*, ed. de Wilhelm Weischedel, 1983, vol. 9, 161-2.

²⁴ Cfr. *supra* n. 12.

²⁵ Kant: *En torno al tópico*, 155: "La frase: *Salus publica suprema civitatis lex est*, se mantiene en su valor y prestigio sin merma, pero el bienestar público que hay que considerar en primera instancia es precisamente aquella constitución legal que asegura a cada uno su libertad mediante leyes [...]"

²⁶ *Op. cit.*: 162.

leyes esenciales (*wesentliche Gesetze*) destinadas a proteger a la condición humana en su doble dimensión individual y social. Valiéndose de un bello juego de palabras, Kant distingue entre “derechos de la humanidad”, por los que hemos de velar también en la propia persona, y “derechos de los humanos”, es decir, los derechos de la humanidad contemplada en los otros:

Las leyes esenciales son aquellas sin las cuales la libertad sería una peligrosa monstruosidad; a saber, la libertad no ha de ser usada de modo que vaya en contra 1) de la humanidad en sí misma, 2) de la libertad de otros. Hay por tanto derechos de la humanidad (*Rechte der Menschheit*) y derechos de los humanos (*Rechte der Menschen*): derechos de la humanidad en la propia persona y esos mismos derechos en los demás²⁷.

En sus escritos acerca de filosofía de la historia Kant considera el estado de derecho, articulado en torno a la idea de que existen ciertos derechos fundamentales inalienables, como la única forma de organización colectiva capaz de crear las condiciones para el pleno desarrollo del ser humano²⁸. Los ciudadanos en general, y los filósofos en particular, tienen el deber moral de reclamar su implantación y el único medio con el que cuentan para ello es la libertad de prensa:

La prohibición de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en aquello que atañe al mínimo de su demanda, es decir, a su mero derecho natural²⁹.

Desde el punto de vista político la libertad de prensa aparece como *conditio sine qua non* tanto para el establecimiento como para el funcionamiento del Estado de derecho. Pero Kant no considera la libre comunicación del pensamiento como un mero instrumento político, sino que va mucho más allá al afirmar que se trata de una tendencia natural (*Naturberuf*) arraigada en la condición humana:

Puesto que es una tendencia natural (*Naturberuf*) de la humanidad, participarse mutuamente en particular lo que concierne al ser humano en general [...] ¿Y de qué otro modo pueden llegar al gobierno los conocimientos que promueven su propósito esencial sino en la medida en que éste permite que se exprese el espíritu de la libertad, merecedor de tanto respeto por su origen y sus efectos?³⁰

La idea de que la razón humana lleva implementada en sí misma la tendencia natural a la comunicación del pensamiento aparece desarrollada en numerosos pasajes del le-

²⁷ Kant: *Kant's Gesammelte Schriften*, 163 (trad. propia).

²⁸ Cfr. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, en: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, 3-23, y *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, op. cit., 79-100, especialmente p. 95: “La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente legisladores, se halla a la base de todas las formas políticas y la comunidad conforme a ella por medio de conceptos puros de la razón, que se denomina *ideal* platónico (*respublica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna para cualquier constitución civil en general y el alejamiento de toda guerra”.

²⁹ Op. cit.: 94.

³⁰ Kant: *En torno al tópico*, 163.

gado manuscrito de Kant, en particular en las *Lecciones y Reflexiones* de Lógica y de Antropología. De forma lapidaria en la *Refl.* 897:

La razón no está hecha para aislarse, sino para meterse en comunidad³¹.

Enfocado ahora el problema desde el punto de vista lógico y epistemológico, la comunicación del pensamiento ya no se revela tan solo como una tendencia, sino como una necesidad. El punto de partida de Kant es la idea de que el entendimiento humano es siempre parcial y susceptible de caer en el error. La única manera de asegurar el progreso del conocimiento y de la verdad es sometiendo los propios juicios al filtro del pensamiento ajeno. Solamente podemos ir más allá de nuestro propio pensamiento con la contribución de los demás. En contrapartida, debemos brindar a los demás nuestro juicio, especialmente cuando su manera de pensar se aleja de la nuestra. Se trata, como señala Kant, de ponerse en situación de “buscar la verdad con fuerza común”³². La necesidad de buscar la verdad en común estaría, según Kant, en el origen de los libros. Los libros, en particular el ensayo filosófico y científico, se escriben para dar a conocer el pensamiento propio, para legarlo a los demás, para exponerlo a su juicio y que sea útil en la búsqueda común de la verdad. Kant se enfrenta a quienes interpretan el impulso de escribir y publicar como una manifestación de la vanidad o de la ambición. Esta manera de ver las cosas —dice Kant— desacredita al género humano e ignora el impulso genuino hacia la verdad que reside en cada uno de nosotros. Por otra parte —añade Kant—, quienes pretenden coartar la libre comunicación del pensamiento atentan contra la parte más excelente de la condición humana. De manera compendiosa en el ejemplar de lecciones de lógica conocido como *Lógica Blomberg*:

Los seres humanos tienen una tendencia natural a comunicar a otros los juicios que dictamina su entendimiento, lo que ha dado origen a los libros cuya causa, quienes deñestan el género humano y quieren interpretarlo todo de la manera más negativa, estiman que se encuentra en la vanidad o en la ambición [...]

La libertad de comunicar sus pensamientos, juicios, conocimientos, es ciertamente el único medio seguro de poner correctamente a prueba y verificar los propios pensamientos y quién suprime esta libertad debe ser visto como el peor enemigo de la ampliación del conocimiento humano, es incluso el peor enemigo del ser humano mismo, ya que priva a este del único medio verdadero del que dispone para poner al descubierto el engaño frecuente y los errores del propio entendimiento, para ser advertido y para mejorar.

La privación de la libertad de pensar sin coacción, y de sacar a la luz los propios pensamientos, constituye verdaderamente una privación de los primeros derechos de las mayores excelencias del entendimiento humano. Los seres humanos en cierto modo están llamados a usar su razón y a servirse de ella en común. Así como de los bienes temporales de esta vida [...]³³.

³¹ Fragmento de la *Refl.* 897, AA, vol. XV, 672.

³² Kant: *Logik Philippi*, en AA, vol. XXIV, 396 (trad. propia).

³³ Kant: *Logik Blomberg*, en AA, vol. XXIV, 150-1 (trad. propia). Cfr. pasajes paralelos en *Logik Philippi*, AA, vol. XXIV, 388 y ss. En estas páginas Kant identifica el criterio externo de verdad como un criterio a posteriori y lo contrapone al criterio a priori u objetivo (concordancia del conocimiento con las leyes lógicas); en *op. cit.*, 428, Kant emplea la expresión “pluralismo lógico” (*logisches Pluralism*) para referirse a la búsqueda del consenso: “El pluralismo lógico consiste en comparar el propio punto de vista con el de otros y decidir acerca de la verdad a partir de la relación de concordancia con la razón ajena”

Esta búsqueda común de la verdad tiene ciertos requisitos o reglas que Kant clarifica mediante la diferenciación entre “inclinación comunicativa” (*mittheilende [sic] Neigung*) e “inclinación participativa” (*theilnehmende [sic] Neigung*) de la razón (*Verunft*). La inclinación comunicativa se corresponde con la necesidad de dar a conocer nuestros pensamientos, tanto si suponemos que hemos hallado alguna verdad de valor como si dudamos acerca de nuestras conclusiones. La inclinación participativa equivale a la necesidad de hacernos cargo del pensamiento de los demás, incluso —o particularmente— cuando se defienden ideas contrarias a las nuestras. Así en la *Refl.* 2565:

Puesto que nos parece necesario instruir a otros acerca de nuestros juicios, no hemos de ser meramente comunicativos (*theilnehmend*), sino participativos (*mittheilend*); y la inclinación a la comunicación que guía a nuestro entendimiento se encuentra en nosotros únicamente porque debemos verificar nuestro propio juicio por medio de los otros³⁴.

O en la *Refl.* 2566:

La inclinación comunicativa de la razón se aprueba únicamente bajo la condición de que vaya unida a la participativa. Los demás no son aprendices, tampoco jueces, sino colegas (*Collegen*) en el gran Consejo de la razón humana [...] ³⁵.

Como ha señalado acertadamente Norbert Hinske, no se trata de someter a examen nuestros pensamientos en un foro restringido, sino de llegar a todos, en especial a quienes están en condiciones de refutar nuestro juicio³⁶. La razón de los otros es la razón de “cada uno” de los otros³⁷.

La dinámica racional de la comunicación y la participación está sujeta a una condición de tipo moral: el interés genuino por la verdad que se ha de presuponer en cada uno de los contendientes a las disputas intelectuales. En la *Refl.* 2213 Kant parece estar sugiriendo una comparación entre la disputa intelectual y la riña amorosa: tanto en un caso como en otro la disputa no debería servir para borrar del horizonte los fines que han llevado a establecer el vínculo:

Toda nuestra disputa acerca de la verdad tiene un *interés* común como entre amigos/novios (*Freunde*) (hombre y mujer), debe por tanto ser participativa, no excluyente, *egoísta* y autoafirmativa. Tengo que empezar por advertir en qué tiene razón el otro³⁸.

Entre los pasajes que ponen de manifiesto hasta qué punto la noción kantiana de razón o racionalidad debe ser entendida como una razón plural y dialógica destacan aquellos en los que Kant analiza el problema del “egoísmo lógico”, que aparecen tanto en el *corpus* de lógica como en el de antropología. Se refiere con esta expresión a la incapacidad que manifiestan algunas personas para contrastar su pensamiento con el de los demás. Para

(trad. propia). Otros pasajes: *Logik Dohna-Wundlacken*, AA, XXIV, 740; *Wiener Logik*, AA, vol. XXIV, 874-5; *Refl.* 2147, en AA, vol. XVI, 252; *Refl.* 903, AA, vol. XV, 395; *Refl.* 1482, AA, vol. XV, 672; *Refl.* 5116, AA, vol. XVIII, 96.

³⁴ Fragmento de la *Refl.* 2565, AA, vol. XVI, 420.

³⁵ Fragmento de la *Refl.* 2566, *ibid.*

³⁶ Cfr. Hinske (1999: 115). Cfr. También Hinske (2009).

³⁷ Hinske (1980: 38).

³⁸ Fragmento de la *Refl.* 2213, AA, vol. XVI, 419.

Kant no se trata únicamente de un problema de personalidad o de carácter, es decir, de algo parecido a lo que en términos psicoanalíticos denominaríamos narcisismo, sino que es un fallo estructural de la racionalidad puesto que el potencial acuerdo con los demás en el debate racional es considerado por Kant como el “criterio externo de la verdad” (*criterium externum veritatis*), también llamado “criterio de verdad a posteriori”³⁹. Así, p. ej., en la *Refl.* 2147:

Las señales externas de la verdad no consisten en la concordancia de la razón con sus propias leyes, ya sea conforme a indicios externos o internos, sino en la concordancia con la razón ajena. Esta no proporciona criterio (prueba) sino presunción de verdad, es decir, las opiniones de los otros tienen un *votum consultativum, no decisivum*. Por eso el ansia de saber está ligada a una inclinación a comunicarse, porque nuestro juicio tiene que ser rectificado por la razón ajena⁴⁰.

El “egoísta lógico”, que se niega a recurrir a este criterio y permanece encerrado en el propio pensamiento, comete un error lógico y está abocado al error epistemológico. Incluso cuando se trata de ciencias exactas como las matemáticas la falta de consenso generaría dudas y nos pondría sobre aviso de posibles errores. El conocimiento humano se corrige y se amplía mediante la puesta en común y el debate racional, la verdad epistemológica aparece garantizada en última instancia por el consenso. Una vez más, para que pueda producirse el intercambio de conocimientos, el debate y el consenso, se requiere, como *conditio sine qua non*, la libertad de prensa, una libertad que Kant no se cansó de recordar y reclamar tanto en sus escritos como ante sus estudiantes en el aula. Así, en las *Lecciones de antropología*:

El egoísta lógico tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás, exactamente como si no necesitase para nada de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad de nuestros juicios, que acaso es ésta la razón más importante por la que el público docto clama tan incesantemente por la libertad de imprenta; porque cuando se rehúsa ésta, se nos sustrae a la par un gran medio de contrastar la rectitud de nuestros propios juicios y quedamos entregados al error. No se diga que al menos la Matemática tiene el privilegio de decidir por su propia autoridad soberana; pues si no hubiese ido por delante la universal concordancia percibida en los juicios del matemático con el juicio de todos los demás que se han dedicado con talento y solicitud a esta disciplina, no se habría sustraído ésta a la inquietud de incurrir en algún punto de error⁴¹.

Dando por supuesta la libertad de prensa, el único riesgo de la exposición pública de nuestros pensamientos es que, a la luz del debate, salgan a relucir nuestros errores, pero esta experiencia, que puede resultar humillante (Kant habla, en la terminología de la época, de una supuesta pérdida del honor), merece la pena, ya que trae como contrapartida una aproximación más rigurosa a la verdad. Como nos recuerda el pensador de Königsberg:

¡[...] pero si todos nos equivocamos!, y no hay nada más encomiable que, habiendo alcanzado una mejor comprensión de un asunto, ser capaz de corregir y cambiar la

³⁹ Cfr. *supra* n. 33.

⁴⁰ Fragmento de la *Refl.* 2147, AA, vol. XVI, 252.

⁴¹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 17-8.

propia opinión. Resignarse a perder el honor es la mayor piedra de toque de un amante de la verdad⁴².

El análisis kantiano de la razón o racionalidad en las páginas del legado manuscrito de lógica y antropología (*Lecciones y Reflexiones*) contrasta con el que aparece en las obras principales. Así la *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica*, o la *Crítica del Juicio*, contienen una magistral radiografía de la racionalidad humana en abstracto. En las páginas de las lecciones de lógica y de antropología se trata, por el contrario, de la razón humana encarnada, vista desde las posibilidades de su realización concreta en cada persona y a la vez susceptible de proyectarse en la organización de la vida colectiva y en la marcha de la historia. Si el análisis kantiano de la racionalidad en abstracto le había llevado a la constatación de la finitud humana en relación con las grandes cuestiones metafísicas, trasladando el horizonte de la verdad metafísica del dominio de la razón al dominio de la fe, el análisis de la operatividad racional en concreto que Kant efectúa en sus lecciones, si bien señala igualmente la finitud de la razón de cada individuo en particular, pone a disposición de cada uno y de todos el horizonte de la razón humana universal: un horizonte genuinamente humano e inmanente en el que cabe el progreso del conocimiento, la rectificación del error y la lucha por el establecimiento de las condiciones de vida más adecuadas a las necesidades humanas.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

A la hora de recapitular acerca de las motivaciones que los políticos y pensadores del siglo XVIII tuvieron para reclamar la libertad de expresión como un derecho fundamental quisiera hacer hincapié en dos ideas: por una parte se creía en la posibilidad de establecer la comunidad política sobre parámetros racionales, por otra parte se entendía que el ejercicio de la racionalidad se pone de manifiesto en el debate de ideas, en el que todos deben participar. Los objetivos de este debate han sido mencionados en los fragmentos comentados aquí: en el orden político se trata de elucidar el interés general, en el orden epistemológico se trata de elucidar la verdad. Pero ni con respecto al interés general ni con respecto a la verdad se realiza ninguna precisión ulterior acerca de su contenido. Kant se limita a señalar que en ambos casos está en juego un patrimonio que concierne a la humanidad en general y que nadie tiene derecho a arrogarse la última palabra en relación con estos asuntos. Al mismo tiempo, para ser definidos estos objetivos necesitan de la intervención de cada uno de nosotros: el individuo, que ha conquistado el derecho a pensar libremente, debe dar el salto definitivo hacia la "mayoría de edad"⁴³ ejerciendo con responsabilidad este derecho⁴⁴.

⁴² Kant, *Logik Philippi*, AA, vol. XXIV, 397.

⁴³ Kant, *Respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración?*, p. 17.

⁴⁴ Acerca de cómo ejercer hoy día con responsabilidad este derecho cfr., p. ej., Fariñas Dulce (2008: 199): "La libertad de expresión, en tanto que derecho humano, es universal. Pero su función es luchar contra las arbitrariedades y los abusos del poder político y contra las intolerancias de los poderes religiosos es-

¿Qué conclusiones podemos extraer en relación con la situación actual? Kant nos advertiría de que ni la avalancha de información ni las nuevas posibilidades de comunicación constituyen por sí solas una garantía de una mayor libertad individual ya que esta solo puede ser conquistada si efectivamente somos capaces de pensar por nosotros mismos. La situación actual tampoco garantiza una mayor humanización de la sociedad porque la humanización solo puede derivar de la reflexión de tipo moral acerca de lo que conviene a la humanidad en general⁴⁵. Pero es probable que Kant se congratulase del hecho de que las nuevas tecnologías tengan la virtualidad de difundir el conocimiento y las ideas con una amplitud y rapidez que hasta ahora no se habían alcanzado. Tal vez la fascinación que ejercen sobre nosotros estas nuevas tecnologías estriba precisamente en que son capaces de crear la ilusión de la comunicación universal. Esta fascinación ante la idea de poder participar de una comunidad universal de comunicación podría tomarse como una especie de prueba empírica de que efectivamente existe algo así como la razón humana universal postulada por Kant: “en la cual cada uno tiene su voz” y de la que “debe venir toda mejora de la que nuestro estado sea capaz” (*Crítica de la razón pura*, A 752/B 781).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASSIRER, E.: *Filosofía de la Ilustración*. México D. F.: FCE, 1993.
- CASTILLO CÓRDOVA, L.: “Las libertades de expresión e información como derechos humanos”. En: L. Castillo Córdova (ed.): *I Jornadas de Derechos Humanos. Las libertades de expresión e información*. Lima: Palestra Editores, 2006, 11-27.
- Constitución Española*. Ourense: Grupo Academia Postal, 1999.
- COTINO HUESO, L. (2007): *Libertad en Internet. La red y las libertades de expresión e información*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- FARIÑAS DULCE, M. J. (2008): “Pluralismo religioso y libertad de expresión”. En S. Naïr (ed.): *Democracia y responsabilidad. Las caricaturas de Mahoma y la libertad de expresión*. Barcelona: Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg, 181-200.
- FAURÉ, C. (1995): *Las Declaraciones de los derechos del hombre de 1789*. México D. F.: FCE.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. J. (2004): *Lo público y lo privado en Internet. Intimidad y libertad de expresión en la red*. México D. F.: UNAM.
- FROMM, E. (2003): *El humanismo como utopía real*. Barcelona: Paidós, Barcelona.
- HINSKE, N. (1980): *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Friburgo / Múnich: Alber.
- HINSKE, N. (1999): *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*. Pisa: Scuola Normale Superiore.
- HINSKE, N. (2009): “¿Quiénes son los herederos de la ilustración? Criterios para una respuesta”. Conferencia impartida en la Facultad de Humanidades de la Univ. de Santiago de Compostela, Lugo, 15 de diciembre de 2009. *Ágora*, en prensa.

tablecidos, no fomentar el enfrentamiento, el odio, la xenofobia, la intolerancia entre culturas y credos diferentes o la criminalización de algunos de ellos en sus símbolos sagrados”.

⁴⁵ Los peligros y las sombras de la red ya han sido diagnosticados, cfr. Fernández Rodríguez (2004: 10): “banalización de la información [...] determinismo técnico; caos disfuncional; homogeneización (agresiva con el pluralismo cultural); dependencia [...] tendencia al aislacionismo social en cierto modo deshumanizante y que frisa en la frontera de lo patológico”.

- JELLINEK, J. (1908): *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Madrid.
- KANT, I.: *Kant's Gesammelte Schriften*. Edición de la Academia de las Ciencias de Prusia y sus sucesores (=AA), 25. vols., Berlín / Leipzig, 1900-1995.
- KANT, I.: *Kant Werke*, ed. de Wilhelm Weischedel. Darmstadt:, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1983.
- KANT, I.: *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"*. En: Immanuel Kant: *Teoría y práctica*. Ed. y tr. de R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1986, 3-68.
- KANT, I.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. En: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Ed. y tr. de R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1987, 3-23.
- KANT, I.: *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Ed. y tr. de R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1987, 79-100.
- KANT, I.: *Respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración?* En VV. AA.: *¿Qué es ilustración?*. Tr. de A. Mestre & J. Romagosa. Madrid: Tecnos, 1989, 17-25.
- KANT, I.: *Antropología en sentido pragmático*. Ed. de José Gaos. Madrid: Alianza, 1991, 17-8.
- PASCUAL, P. (1993): *La libertad de expresión, un bien escaso (Notas para su historia)*. Madrid: Universidad Politécnica de Madrid.
- REYNIE, D. (1998): *Le Triomphe de l'opinion publique. L'espace public français du XVIe au XXe siècle*. París: eds. Odile Jacob.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ, S. (1992): *La libertad de expresión*, ed. Marcial Pons, Madrid.
- SOUTO GALVÁN, E. (2001): *Libertad de opinión y libertad religiosa (Estudio histórico jurídico del artículo 10 de la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano)*. Madrid: UNED.
- VILLAVERDE MENÉNDEZ, I. (2002): "Introducción histórica a las libertades de información y expresión", en: *La libertad de información y de expresión. Actas de las VII Jornadas de la Asociación de Letrados del Tribunal Constitucional*. Madrid: Tribunal Constitucional / Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Ética, género y medios de comunicación

Cristina CARUNCHO MICHINEL
Universidade de Vigo

Este curso universitario, que tiene lugar en la primavera de 2009 en la ciudad de Lugo, nos reúne para reflexionar en torno a los derechos humanos y para aportar, cada uno en la medida de nuestras posibilidades, un granito de arena para favorecer su implementación. Reviso este texto un año después, en la primavera-verano de 2010, y vienen a mi mente las sabias palabras del recientemente fallecido José Saramago cuando afirmaba que el siglo XXI tenía como reto la implementación definitiva de los derechos humanos. No cabe el desánimo cuando se percibe la necesidad y es por ello por lo que no me vence el cansancio pese a llevar años en la tarea de Penélope, destejendo las trampas del discurso patriarcal.

EL GÉNERO EN LA HISTORIA

Durante muchos siglos Occidente negó a la mitad de la población. Ya bien entrada la modernidad (en los albores de la revolución burguesa), es cuando se proclama al mundo la necesidad de universalizar los derechos de primera generación; T. Paine escribirá los “Derechos del Hombre” (olvidándose en su ansia de universalizar al cincuenta por ciento de los seres humanos); será necesario esperar una década para escuchar las voces disidentes de Mary Woolstonecraft y Olympe de Gouges para darnos cuenta de que las mujeres también deberían ser amparadas bajo el paraguas de los derechos. De este hecho histórico la memoria colectiva suele hacer poco uso cuando algunos occidentales de bien apelan al paraguas protector de los Derechos Humanos. Y es que el peso de la historia cae como una losa sobre el inconsciente y el consciente colectivo.

La Genealogía de bien pensantes e ilustrados que proclamaron a los cuatro vientos el *Sapere aude* y la racionalidad humana de la que Occidente entero se vanagloria de ser heredero negó sistemáticamente al ser nacido en cuerpo de mujer. Desde el *Zoon Politikon* de Aristóteles hasta el *Homo Economicus* de Dahrendorf, las abstracciones se hicieron partiendo de la única realidad aceptada y visibilizada, la del hombre, blanco, varón, productor y heterosexual. Este ser no encarnado en su corporalidad favoreció la no presencia femenina en los relatos de quienes escribieron la historia. El no ser, no presente, no puede ocupar el espacio visible, el espacio público, siendo lo privado, lo doméstico, la casa, la cárcel de cristal donde habitan, residen y se significan los cuerpos femeninos.

Lo relatado en tan solo dos párrafos narra la más larga y cruel negación pensada y vivida en el mundo occidental. Esta negación filosófica, histórica y política se vio reforzada por mecanismos psicológicos y sociológicos de muy fuerte arraigo. Es así que durante siglos nuestras sociedades situarán a las mujeres en el espacio privado del cuidado y las actividades subalternas a la vez que el Superyó sociocultural exigía formar identidades de sexo fuertemente generizadas.

Habría que esperar a la modernidad para que el colectivo de las de-generadas comenzase a hacer oír su voz y a la posmodernidad para que esa voz se encarnase en un sólido movimiento social alternativo. Nos vienen a la memoria las voces aisladas del pasado, Christine de Pizan (siglo XII), las brujas (quemadas por la Inquisición en el siglo XV)..., pero no será hasta el siglo XIX cuando la acción colectiva de mujeres significadas como Harriet Taylor, Mary Woolstonecraft, entre otras, favorezcan la aparición del movimiento femenino en pro del sufragio universal. Movimiento que supuso una lenta convulsión en los cimientos de la construcción del edificio social y que no habría de tener sus réplicas más revolucionarias hasta la segunda mitad del siglo XX.

Y es que las últimas cuatro décadas del siglo XX en el mundo occidental concentran el fruto del esfuerzo ahora silenciado, ahora reprimido de las generaciones de mujeres que quisieron romper moldes y trascender su cárcel de cristal. El mayo francés, allá por 1968, marca el pistoletazo de salida hacia una lucha imparables por la libertad (*vid.* Friedman 1989), el movimiento feminista ocupa la calle mientras la producción de los *Women's Studies* empieza a ocupar los anaqueles de las bibliotecas en las universidades. Las voces en femenino se multiplican: Simone de Beauvoir, Virginia Woolf... y a la lista a partir de este momento no hacen más que sumarse nuevos nombres: Carole Pateman, Nancy Fraser, Carol Gilligan, Sheila Benhabib, Nancy Chodorow, Julia Kristeva..., entre otras, cristalizan una nueva visión, ya la única posible para quienes comprendimos quiénes somos a través de sus esfuerzos y sus palabras; a saber: la perspectiva de género.

GÉNERO Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

MacLuhan popularizó una frase que se ha convertido en un mantra para los profesionales, académicos o no, que se dedican a los medios de comunicación...por doquier se escucha decir que los medios de comunicación no solo nos dicen qué debemos pensar sino también sobre qué debemos pensar, pocas sentencias encierran mayor grado de heteronomía para el común de los ciudadanos.

Ríos de tinta se han vertido analizando el papel de la mujer en los medios de comunicación. Han sido estos medios fiel reflejo del estereotipo patriarcal. Han inundado las pantallas de nuestros televisores cuerpos de mujer, reclamo de la publicidad, dibujadas a la medida del imaginario simbólico del varón; no menos frecuente ha sido la representación mediática de la mujer madre-cuidadora, definida y delimitada por el espacio privado de la casa... Estas presencias cobran mayor relieve si las comparamos con las ausencias... El papel de la persona informada, que toma decisiones, que transmite un mensaje serio y rigu-

roso, con capacidad de juicio, en un altísimo porcentaje se representa en los medios a través de un varón.

Las denuncias constantes de esta invisibilización o de una visibilidad generizada han producido importantes cambios en el tratamiento por parte de los medios del mundo en femenino. Sin embargo, los cambios han sido más formales que reales, si bien hoy es más complejo detectar las formas de discriminación por cuestión de sexo/género.

Hoy cualquier *reality show* es más peligroso en términos de una ética feminista que cualquier publicidad. Pese a que nuestra pantalla está inundada por muchos personajillos de “medio-pelo” varones que hacen del morbo gratuito su modo de vida, nadie es comparable a la conocida como “princesa del pueblo”, la señora Belén Esteban, una mujer que se representa diariamente a sí misma exhibiendo el más puro rol de “mujer-victima” y provocando a través de él una adhesión multitudinaria en la audiencia.

Remitiéndonos a la más rabiosa actualidad del año 2009, veamos brevemente el tratamiento mediático del asesinato de Marta del Castillo, así como de la agresión a Violeta Santander. Marta se ha sumergido, quizás para siempre en las aguas del Guadalquivir, tras perder la vida —con tan solo diecisiete años— a manos de su expareja, pocos años mayor que ella. Violeta estaba siendo agredida brutalmente por su novio, cuando el profesor Neira media en su defensa, el novio de Violeta propina una brutal paliza a dicho profesor hasta dejarlo en un gravísimo estado de salud. Hasta aquí los hechos, la narración de dos casos de violencia de género; el primero, uno de los noventa o cien asesinatos que tienen lugar en el territorio español cada año; el segundo, un episodio de violencia machista como los miles que se dan en nuestra sociedad con excesiva frecuencia y muchas veces con franca impunidad.

¿Se convertirán las agresiones a Marta y Violeta en detonantes que logren cambiar el enfoque social y mediático de la violencia de género ayudando a conseguir la tan ansiada “tolerancia cero”, como en su día lo fue el brutal asesinato de Ana Orantes? Mi respuesta es un no tajante. Permitidme que me detenga brevemente en argumentar mi respuesta. Para ello volvamos unos minutos a 1996, cuando una mujer llamada Ana Orantes moría a manos de su exmarido. No era la primera mujer ni sería la última, pero el caso tomó tal relieve mediático que sirvió como punto de inflexión en el abordaje del tema de la violencia de género por parte de los medios de comunicación. Ana, días antes de ser asesinada, había salido en un programa emitido por el Canal Sur andaluz denunciando los malos tratos de su marido y la peculiar orden judicial que los obligaba a vivir en la misma casa, aunque en pisos diferentes; probablemente el hecho de que unos días antes de su brutal asesinato (fue quemada a lo bonzo) saliese en la televisión generó un particular interés por la noticia... su rostro, su presencia, sus palabras habían irrumpido días antes de su muerte en los hogares de mucha gente y este hecho la hacía no ser un número, un dato estadístico, una mujer más, sino alguien conocido. A partir de estas circunstancias se producen ciertos hechos, que cabe señalar como de notable avance en el tratamiento de la violencia de género por parte de los medios de comunicación; a saber: en primer lugar, las noticias de violencia de género alcanzan relieve y notoriedad, dejando de formar parte de las páginas de sucesos para incorporarse a titulares y primeras páginas; en segundo lugar, adquieren identidad y se nombran como

“violencia de género o violencia machista” (entendiendo por la misma aquella que es ejercida por un sexo que ocupa el lugar del poder y el dominio sobre el otro que ocupa el lugar de la obediencia y la sumisión), dejando en este sentido de formar parte de la violencia en general. Sin embargo, queda aún mucho por hacer y es preciso reconocer deficiencias fundamentales que aquejan a la información en torno a las cuestiones de género y en particular de la violencia de género.

De todos los elementos negativos y contaminantes que aquejan al abordaje por parte de los medios de esta cuestión, el más nocivo es sin lugar a duda el tratamiento morboso. Muchos medios, pero de modo particular la televisión, producen una ingente cantidad de programas basura (abordar esta cuestión, el porqué se producen o cómo plantear soluciones a esta situación trasciende con creces los límites de este espacio) con millonarios índices de audiencia, audiencia que se recrea ante la impúdica exhibición de las intimidades y desgracias ajenas; es por ello por lo que quienes realizan estos programas se han especializado en crear pobreza cultural y sordidez a raudales.

El tratamiento mediático de los casos de Marta y Violeta se inscribe en ese círculo de morbo gratuito que lleva a descontextualizar los problemas y a animar con carnaza el circo mediático con consecuencias muy graves para la lucha contra el sexismo y la violencia de género. Es así que tras la desaparición y muerte de Marta, su padre se pasea por las televisiones solicitando que nuestro sistema jurídico sea cambiado y en él se incluya la pena de cadena perpetua; simultáneamente y en los mismos medios (previo conveniente pago), la actual pareja del presunto criminal (una niña de catorce años que en estos momentos espera un hijo de él) narra con todo lujo de detalles los pormenores de sus vivencias cotidianas en compañía del mencionado sujeto... Me pregunto por qué los medios de comunicación no han aprovechado el impacto social de este caso para favorecer un análisis serio de la violencia de género, dando la palabra al personal experto en el tema. Por el contrario, han propiciado, amén del consabido circo mediático, un efecto altavoz para que se escuchen voces más sentidas que pensadas, que solicitan la acción de un modelo jurídico-policial represor y ejemplarizante.

Si no analizamos las causas, si no incidimos en los modelos de socialización, si no hablamos de educación, nada cambiará. Ello no quita que deban existir condenas en firme y hacerlas cumplir (pero eso es muy distinto a reducir la compleja cuestión de la violencia de género a la implantación de cadena perpetua).

En el caso de la agresión a Violeta, el abordaje mediático ha sido de nuevo penoso. Violeta estaba siendo agredida por su compañero cuando media en escena un hombre que por intentar defenderla sufre por parte del agresor una brutal paliza y queda al borde de la muerte. Ante la circunstancias descritas, Violeta fue requerida de inmediato por los medios para contar (siempre mediante pago por sus intervenciones televisivas) su versión de los hechos. Su presencia en las distintas cadenas de televisión se ha sucedido en estos meses, al posicionarse ella en defensa del agresor, con el que sigue manteniendo un vínculo sentimental (pese a estar este cumpliendo pena de cárcel por los hechos aquí narrados).

Aunque se hacen llamar profesionales de los medios, existe una amplia proliferación de periodistas de “medio pelo” e intelectualillos mediáticos que se venden al mejor postor.

Han sido precisamente estos personajes quienes han propiciado y ejecutado un juicio sumárisimo contra Violeta, de tal modo que la víctima de malos tratos ha quedado para el común de las personas como una mujer vulgar, amoral y violenta; encubriéndose —o, mejor dicho, obviándose— toda la problemática psico-social que se esconde tras una mujer llena de miedo y dotada de escasos recursos para afrontar su salida de una situación de maltrato.

Con todo lo dicho y ejemplarizado hasta el momento, hemos podido poner de manifiesto cómo nuestra cultura tiene en el problema de la violencia de género, siendo esta la punta del iceberg de un modelo socio-cultural androcéntrico y patriarcal, un problema de carácter estructural. Por problema estructural nos referimos a los pilares básicos de nuestro acervo socio-cultural; a un aspecto tan fuertemente arraigado que su desvelamiento se vuelve muy complejo, algo que nos lleva a avanzar con lentitud y a no poder bajar la guardia. El sexismo en nuestra sociedad es estructural, e incluso a veces lo que nos parece un avance para erradicarlo no es sino una forma nueva de presentar los estereotipos de género (neosexismo).

Por ello resulta básica e inaplazable la necesidad de formar a los diversos profesionales en el marco de la teoría crítica feminista. Esta necesidad se agudiza para aquellos/as cuya opción profesional se orienta a la transmisión de valores (áreas educativas) y también para periodistas y comunicadores, quienes tienen en sus manos la responsabilidad de informar/formar a la ciudadanía. Llegados aquí, es preciso dejar constancia de que la tarea de formar desde la perspectiva de género no puede quedarse en dar unas cuantas recetas, esperando que estas, añadidas a los conocimientos expertos de comunicación obtenidos en la formación básica de estos profesionales, les permitan enfocar la comunicación desde una ética feminista; la cosa es mucho más compleja en la medida que se vuelve imprescindible el dominio de la herramienta metodológica que conocemos como perspectiva de género.

LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Un breve recorrido por la historia de Occidente nos situaba ante la encrucijada de lo que ha supuesto a las mujeres la perspectiva de género para ser capaces de entendernos y pensarnos. Un breve recorrido por el tratamiento mediático de la mujer y en concreto de un problema tan grave como es la violencia de género nos ha llevado a la consideración de la necesidad inaplazable de formar a la ciudadanía y fundamentalmente a ciertos profesionales en la perspectiva de género; es por ello por lo que ahora formularemos de modo breve las claves de esta metodología que nos desvela las trampas del discurso patriarcal y además nos permite adiestrar la mirada para saber cómo y por qué se produce la discriminación, y en el caso que nos ocupa, algo todavía más importante: saber cómo se reproduce y perpetúa la transmisión de un modelo cultural patriarcal.

Es imprescindible ver la realidad desde la perspectiva de género para poder intervenir sobre ella. No es una perspectiva única y excluyente, pero sí es un aliado imprescindible para una visión no dogmática de la ciencia, del conocimiento y de la cultura. Es asimismo el único modo para adiestrar la mirada, de evitar las trampas patriarcales y de superar las intervenciones sobreprotectoras y paternalistas.

La perspectiva de género es una herramienta que sirve para revelar y evidenciar las relaciones injustas entre hombres y mujeres. Se basa en tres ejes:

A) Visibilizar la construcción del sistema sexo/género

La palabra sexo tiene claras raíces biológicas y debe ser vista como “natural”. El sexo determina biológicamente la función de la reproducción humana y, parcialmente, una serie de características corporales. Sin embargo, esta base física dice muy poco sobre los comportamientos y las capacidades de las personas.

El concepto género hace referencia a las diferencias socialmente construidas entre los sexos. Es una noción que apunta a características que tienen que ver con cultura, ideología y socialización. El género es un concepto social sujeto al cambio; tal es así que cada sociedad construye un conjunto de comportamientos y capacidades de las cuales unas serán consideradas propias de los hombres y otras de las mujeres.

El comprender cómo se lleva a cabo la construcción del sistema sexo-género nos sitúa ante la transformación constante que la especie humana hace de su entorno para adaptarlo a sus necesidades. Una vez llevadas a cabo estas transformaciones, en muchas ocasiones se necesita un análisis complejo para visibilizarlas; es más, hay aspectos de la transformación que ocurren en un plano profundamente internalizado. Uno de estos aspectos es la relación jerárquica de un género sobre el otro a partir de las diferencias sexuales. Esta transformación se ha introyectado mediante un elaborado proceso educativo y pertenece al subconsciente.

Es así que nuestra sociedad tiene un sistema de creencias acerca de las características, atributos y comportamientos que se piensa que son propios, esperables y adecuados para un determinado grupo (estereotipo). En el caso que nos ocupa el estereotipo de género no solo hace referencia a las imágenes perceptivas que tiene una determinada sociedad acerca de las mujeres y tales imágenes perceptivas no se limitan a describir las características peculiares que se observan en ambos grupos, sino que cumplen además una importante función prescriptiva, en virtud de la cual las descripciones estereotipadas se convierten en normativas produciéndose un salto de lo que es típico a lo que es correcto. Los estereotipos de género hacen uso de las afirmaciones de identidad que son distinciones sociales y culturalmente aceptadas entre hombres y mujeres que fortalecen la identidad de cada género, lo que quiere decir que mejoran la autoimagen y la autoestima.

Los estereotipos se convierten en prejuicios cuando se une a la generalización cognitiva la relación jerárquico-valorativa de un género sobre otro a partir de las diferencias sexuales. El prejuicio favorece la aparición y la consolidación de actitudes sexistas, ya que por sexismo entendemos una actitud de prejuicio o conducta discriminatoria basada en la supuesta inferioridad o diferencia de las mujeres como grupo.

Los estereotipos funcionan de modo inconsciente y se transmiten a través del proceso de socialización-moralización; por tal se entiende el proceso de interiorización por parte del infante de las pautas de comportamiento o normas sociales y morales propias de la

comunidad en la que vive. Dicho en otras palabras, los padres y adultos en general, responsables de educar a su hijo/a, tienen como misión prioritaria transmitir las pautas normativas de su entorno con el fin de que el infante, ya en el transcurso de los primeros años de su vida, interiorice los modelos de comportamiento correctos. El vehículo de transmisión básico de toda esta carga cultural es el lenguaje; a través de él aprendemos no solo a nombrar el mundo, sino también a representarlo y construirlo, otorgando a las cosas y a las relaciones unos significados cuyas cargas valorativas se remiten a un grupo social de referencia.

El lenguaje materno es, pues, una señal de nuestra identidad en la medida en que es la herramienta básica para la representación simbólica del mundo y su comprensión. Con él doy significado a los modelos conceptuales de mi realidad. A través de él se inicia al infante en el conocimiento de las costumbres, tradiciones y normas de la sociedad de referencia. El objetivo a cumplir es que el niño o niña evolucione hasta convertirse en un adulto apto para vivir en sociedad autoobligándose a cumplir con los preceptos socio-culturales; será entonces cuando pueda dejar de tener efecto la coacción externa.

Es así que:

- 1) Cada individuo, al comportarse moralmente, se sujeta a determinados principios, valores y normas morales admitidos como válidos dentro de una sociedad o comunidad y que no pueden ser inventados ni modificados según sus necesidades personales, pues lo normativo y lo axiológico son definidos, establecidos y aceptados por la sociedad.
- 2) El comportamiento moral es simultáneamente un comportamiento individual y un comportamiento grupal; su carácter es, pues, al mismo tiempo, libre y colectivo. No se trata, entonces, de la conducta de un sujeto aislado, sino de una conducta individual que, en un sentido u otro, tiene consecuencias para los demás.
- 3) Las normas, los valores y las relaciones morales surgen y se desarrollan como respuesta a una necesidad social, es decir, para mantener un determinado orden social, pues no basta con que este orden social se mantenga en base a una coacción externa, sino que ha de buscarse también, y sobre todo, el que los individuos acepten libre y voluntariamente sus principios y valores, y esto solo lo puede lograr la moral.

Así aprendemos a ser mujeres y hombres a partir de los procesos de socialización en las distintas instancias e instituciones de nuestra sociedad, entre ellas la familia, la escuela, los medios de difusión social, los partidos políticos, el mercado de trabajo, la educación.

Tanto en la familia como en la escuela se recibe todo un adiestramiento de género a partir de las interrelaciones, los juegos, mandatos sociales, modelos, normas, valores, creencias, actitudes, que imponen, reproducen, perpetúan y legitiman lo masculino y lo femenino. A partir de estos presupuestos nuestro modelo social y moral (el propio de la cultura occidental moderna) se construye sobre la categoría de diferencia sexual (hombre y mujer) y a partir de la misma se reproducen valorativamente toda una serie de dicotomías, a saber: mujer *versus* hombre, naturaleza *versus* cultura, privado *versus* público, reproducción *versus* producción, intuición *versus* razón, cuerpo *versus* intelecto, etc. Esta visión dicotómica de la realidad conlleva una jerarquización de las partes implicadas y la asociación de la mujer con los términos menos prestigiosos de esa realidad dual, es decir, con la naturaleza, con

el ámbito privado y con la reproducción, mientras que al varón se le asocia con la cultura, con la esfera pública, con el ámbito de la producción y con la razón. Esta consideración dicotómica y jerárquica del mundo favorece, además, una concepción esencialista de los sexos, haciendo derivar la división sexual del trabajo “naturalmente” de las diferencias biológicas entre los sexos. Esa división sexual del trabajo se consagra con la implantación del sistema industrial, con el profundo hiato introducido por el capitalismo entre el ámbito público y el ámbito privado.

Esta concepción favoreció la teoría de las dos esferas, de dos sexos separados (ubicados en los dos grandes ámbitos de la actividad humana: el público y el privado), dispares, según la cual el sexo femenino siempre era considerado inferior.

B) El uso y la división de los espacios

El eje público/privado está relacionado con los géneros ubicados en los dos grandes ámbitos de la actividad humana: el público y el privado. Estos ámbitos tienen funciones sociales claramente definidas.

En el ámbito público suceden los reconocimientos, la valoración y la jerarquización. Es donde se da la mayor integración de la identidad y se realiza la producción, tanto de bienes y servicios como de subjetividad y comunicación de sentido.

En el ámbito privado se goza de la intimidad y el descanso y, aunque en este espacio también se produce la subjetividad, la función más importante es la de reproducir la subjetividad que se impone desde fuera. En este espacio, además, se construye día a día la familia o el grupo de convivencia que se desea. Así mismo en lo privado tiene lugar la reproducción, lo que incluye la posibilidad de recuperar fuerzas, descansar, descargar las tensiones y recrearse.

El significado que hoy tienen para nosotros los conceptos de la esfera de lo público y lo privado tiene su origen en los comienzos de la modernidad y se vincula al nacimiento del Estado moderno. Nadie desconoce lo que significaron el siglo XVIII y el XIX para el mundo occidental cuando este se abrió al esplendor de la modernidad. Tras el oscuro Medievo y el pujante Renacimiento se produce la gran eclosión: las luces de la Ilustración y el auge económico del liberalismo capitalista. Desde Francia e Inglaterra se expanden a toda Europa los más importantes iconos de la modernidad: las grandes Declaraciones de Derechos; la ética de la tríada revolucionaria (libertad, igualdad y fraternidad), el poder del capital; sin olvidar la aportación alemana cuando tras la era Bismarck tiene lugar la plasmación en la práctica del primer Estado Democrático y de Derecho. Todo ello cobraba sentido y fundamento lógico bajo la categoría de ficción acuñada por los dos grandes filósofos políticos de la modernidad Hobbes y Rousseau (ficción a la que se habría de dar fundamento epistemológico y ético a través de la teoría kantiana); dicho en otras palabras, había comenzado la era del contrato social. De hecho, la construcción política liberal se basa en un contrato entre individuos de naturaleza libre e igual realizado bajo la igualdad de derechos civiles y políticos, implicando que, el concepto de individuo es una categoría universal y abstracta y que, toda transacción implica consentimiento, siendo siempre una relación en-

tre sujetos igualmente libres. Se supone, pues, el consenso de los interesados. Modernidad, igual a pacto entre hombres libres e iguales, o dicho en otras palabras, liberalismo como filosofía de vida igual a neutralidad y universalidad.

Es justo recordar que en la Era de las Luces hubo quien puso nombre a las sombras. Al pensar en ello, un nombre surge en la memoria colectiva: Carlos Marx, ese alemán de nacimiento e inglés de adopción que dio nombre a los tabúes del liberalismo ilustrado: división del trabajo, clases sociales, proletariado, capital, plusvalía... constituyen señas de identidad de lo que se acuñó bajo el nombre de marxismo. Una doctrina, según muchos la más revolucionaria que nos ha legado la historia, que se sustenta sobre una idea de sencilla formulación, a saber: para que existan ricos deben existir pobres; quedando así institucionalizada la división del trabajo en la esfera pública.

Sin embargo, la dualidad rico/pobre, no fue la única destapada por la crítica de los pensamientos y movimientos sociales disidentes. Algunas mujeres se atrevieron a romper con su silencio secular, al denunciar las secuelas de la tajante separación moderna, entre la esfera pública y la esfera privada. En la primera, un protagonista indiscutible: el individuo trabajador-productor, dicho en otras palabras el capitalista, el asalariado, el intelectual, el político..., el individuo poseedor, el varón. En la segunda, el modo de producción característico es la reproducción, dicho en otras palabras, la madre, la cuidadora..., el ser para el otro, la mujer.

Dos sexos, dos mundos, dos modelos de contrato¹. Cumplimiento exacto de la cruel condena que detalla la Biblia, al recordar los términos en los que tuvo lugar la expulsión de Adán y Eva del paraíso terrenal. El ángel portavoz de la condena de destierro hace saber a Adán que él y su descendencia masculina deberán, a partir de ese momento, “ganar el pan con el sudor de su frente”. El mismo ángel transmite a Eva, “la costilla de Adán”, otra sentencia de expulsión de mayor crueldad (por ser ella la que elige el mal al comer de la manzana prohibida y “tentar” a Adán a que la pruebe) castigando a ella y a su descendencia femenina a “parir con dolor”; la traducción de esta condena en el lenguaje de la modernidad supone el relegar a la mujer al espacio privado: parir, criar, cuidar serán los verbos que se conjuguen en femenino. Y así, para que el productor y propietario tenga garantizada la reproducción de la mano de obra y solventadas sus necesidades de cuidado y alimento, se institucionaliza la división del trabajo en la esfera privada. Dicho en otras palabras, el contrato social formulado en la esfera pública presupone la realización previa del contrato sexual (inserto en una esfera privada políticamente irrelevante), a través de él los varones, en un pacto fraternal, crean el derecho político que instaura el poder del hombre sobre la mujer.

¹ Pese a que la reconstrucción teórica que aquí se desarrolla se asienta en la historia del mundo occidental, es importante recordar que desde Margaret Mead la antropología nos confirma que no hay una sola sociedad en la que no se produzca el fenómeno de la severa segregación entre los géneros, dándose siempre mayor prestigio a las actividades y a las concepciones de lo masculino.

C) Las dinámicas de la opresión

Pateman (1995), con su explicación de lo que ella ha denominado “el contrato sexual”, logra identificar las relaciones de poder que se vuelven relaciones de explotación y de dominio.

Esta autora plantea que la ficción del contrato social nos sirve para interpretar las instituciones sociales y políticas como fruto de un acuerdo entre iguales. Como veíamos, se parte de la idea de que los hombres son libres e iguales y el gobierno de unos sobre otros ha de ser fruto de un pacto: la firma del contrato social se encuentra en el origen de la sociedad civil y el Estado; es decir, lo público surge del contrato social. Estas instituciones sociales y políticas aseguran los derechos y libertades de los individuos en la esfera pública. Esto, dice Pateman, es solo una parte de la historia. Es solo una parte de la historia porque, como todos/as bien sabemos, lo público se apoya o se construye sobre una determinada idea o concepción de lo privado, lo doméstico, que, además, ha de existir con anterioridad a lo público. Es por ello por lo que no cabe hablar de contrato social sin hablar simultáneamente, o mejor previamente, de contrato sexual.

Los hombres pactan el dominio de las mujeres (sobre las mujeres) antes de pactar el dominio entre libres e iguales. En definitiva, el contrato sexual, el que firman los hombres entre sí para excluir a las mujeres, es previo al contrato social y garantiza la exclusión de las mujeres de la convención social (ellas no son libres e iguales) y, por tanto, de la esfera de lo público circunscribiéndolas a la esfera de lo privado.

¿Qué consecuencia o qué significado político tiene esta asignación de espacios? En la vida pública, los individuos trascienden sus particularidades y diferencias (particularidades y diferencias que son las que distinguen a los individuos en la esfera privada), esto es, los hombres en la esfera pública son libres e iguales al prescindir de sus características diferenciadoras, siendo considerados individuos, ciudadanos, titulares de derechos y libertades. Esta esfera se rige por normas generales y abstractas, principios universales que se aplican a todos por igual y de un modo imparcial (en otra terminología, la esfera pública se rige por la Ética de la Justicia) y es mantenida precisamente por el sentido de la Justicia que comparten los hombres y del cual carecen las mujeres. Porque las mujeres, pertenecientes a la esfera de lo privado, no han de trascender ninguna de sus características distintivas (es precisamente en lo privado donde tienen sentido y se mantienen y reproducen). En este ámbito las normas no son generales y abstractas sino concretas y diferentes para las distintas personas, en función de sus necesidades, de su situación. Lo que prima es el cuidado hacia los otros, evaluar sus concretas emociones, necesidades (rige una Ética del Cuidado, propia de las mujeres). Las mujeres, que se definen por su pertenencia al orden de la “naturaleza”, del amor, de las necesidades, es decir, a la esfera de lo privado, no son individuos; no trascienden sus diferencias, no entran por sí mismas en la esfera de lo público. En lo privado no hay ciudadanía, ni derechos, no hay razón, ni legalidad, ni igualdad; las mujeres no son individuos autónomos, sino que viven a través de sus relaciones con los otros; salen a lo público a través de y de la mano de los hombres.

Las mujeres no están, sin embargo, totalmente excluidas de la sociedad, sino que participan en tanto que mujeres, en tanto que seres sexuados pertenecientes al ámbito de lo

privado. Estas juegan un rol fundamental para la sociedad, pero no como ciudadanas, sino como garantes del orden privado sobre el que se asienta el público. Gracias al contrato sexual los hombres pueden “salir” a la esfera pública, ya que sus necesidades básicas (afectivas, de cuidado, nutrición, higiene) están cubiertas por el “trabajo” de las mujeres en lo doméstico; en la medida en que tienen a alguien satisfaciendo esas necesidades pueden salir a ejercer sus derechos en la esfera pública. El contrato sexual es la condición de posibilidad del contrato social y también una condición de posibilidad para la construcción del trabajador como individuo que tiene una mujer detrás de él que se ocupa de liberarle de sus necesidades cotidianas y mantenerlo a punto para seguir trabajando y “manteniendo” a la familia. El trabajo remunerado masculino en la esfera pública presupone y se apoya en el trabajo femenino no remunerado desde lo privado. La mujer cumple, desde este espacio, la función de producir las condiciones para dar al varón su entrada en lo público: sin la mujer privatizada no podría darse el hombre público. Y, así, la expresión “mujer trabajadora” es una contradicción. El trabajo en casa, en lo doméstico, en la esfera privada no es trabajo; no produce, no es remunerado, y, sobre todo, no se da en la esfera pública de derechos y libertades.

A MODO DE CONCLUSIÓN: PERSPECTIVA DE GÉNERO Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Como hemos visto, la “perspectiva de género” tiene como tarea básica la visibilización de los mecanismos por los cuales se crean las identidades generizadas, su asignación, en los espacios público/privado así como la relación jerárquica y de dominio de lo público-masculino, sobre lo privado-femenino.

No obstante, muchos piensan que a día de hoy el enfoque metodológico basado en la perspectiva de género se ha quedado trasnochado, dicho en otras palabras, que ya no es operativo en sociedades avanzadas donde los sistemas jurídicos en nuestras democracias avalan la igualdad entre los ciudadanos y donde las dicotomías modernas, tales como la división entre lo público y lo privado han dejado de tener sentido, o al menos se han ido diluyendo, produciéndose en muchos casos la privatización de lo público o la publicitación de lo privado. Cuando me enfrento a estos argumentos, me vienen a la mente advertencias hechas por dos pensadoras, muy diversas en sus filiaciones, pero ambas comprometidas con el feminismo: recuerdo el “no creas tener derechos” de Luisa Murano y el “es necesario adiestrar la mirada para descubrir las trampas del discurso patriarcal” de Celia Amorós.

Sin embargo, mi preocupación va en aumento cuando escucho a mujeres (participantes en los movimientos feministas de base, que llevan toda la vida en la lucha por la liberación) solicitando guías para la acción, cada vez con más frecuencia he escuchado la siguiente petición: “Las “teóricas” debéis darnos “motivos” para salir a la calle..., dadnos consignas, objetivos, reivindicaciones, hoy no sabemos cómo hacer, en otros tiempos fue más fácil (por ejemplo las actividades reivindicativas de calle fueron un importante agente movilizador para que se reconociesen derechos tales como el divorcio, el aborto, etc). Tenemos claro que no se ha conseguido la igualdad, pero no sabemos cómo articular mo-

vilizaciones que permitan movilizar y concienciar a la ciudadanía”. Ahondando en ello, quisiera haceros partícipes del recuerdo que tengo de algo que escuché a una feminista tras haber participado en una concentración con motivo del día contra la violencia de género, el 25 de noviembre de 2008: sus palabras, que no recuerdo textualmente, giraban en torno a la siguiente reflexión: Nuestra agenda en estos momentos la deciden entre el poder institucional y los medios de comunicación. El poder de estos últimos llega a cotas insospechadas y es particularmente peligroso porque en muchos casos no lo vemos venir. De hecho, salimos a la calle cuando ellos nos dicen y decimos lo que ellos dicen del tema. Hoy (aludía a una concentración con motivo de la celebración del día internacional contra la violencia de género) hemos salido a la calle para lanzar consignas, frases e información que durante todo el día se han repetido hasta la saciedad en todos los telediarios. Somos un número pequeño de gente y decimos lo mismo que se ha escuchado en los medios, nuestra presencia se ha reducido a una mera presencia testimonial.

De lo dicho se deriva una cuestión de hondo calado, a saber: ¿Ha quedado la ciudadanía (o, mejor, la acción ciudadana) anulada por los medios de comunicación en cuestiones tales como la lucha y la denuncia de la violencia de género? Y sobre todo, de ser así, ¿qué consecuencias se están derivando o podrían derivarse de este hecho?

Para abordar esta cuestión, pongamos a cada actor social en el sitio que le corresponde en el complejo entramado de nuestras sociedades.

En primer lugar, debemos reconocer la lucha institucional y del sistema de derecho y valorar (en su justa medida) la ley integral para la violencia de género.

En segundo lugar, reconocer y lamentar que el problema de la violencia de género se haya hecho crónico en nuestras sociedades. Desde que existen datos fidedignos de muertes, denuncias y funciona todo un dispositivo socio-informativo (un período que no va mucho más allá de una década) los datos arrojan cifras muy similares todos los años, pese a la implementación de las nuevas normativas jurídicas.

En tercer lugar, los últimos datos consultados por mí de un eurobarómetro (Eurobarómetro del año 2008) arrojan la cifra de que el 95% de los encuestados dice conocer el tema de la violencia de género a través de los medios de comunicación y casi la totalidad del porcentaje citado hace referencia a la televisión como su fuente de información.

En cuarto lugar, mencionemos que en un altísimo porcentaje de casos el tratamiento mediático de los casos de violencia hace más uso del morbo que del rigor metodológico y la necesaria seriedad reflexiva imprescindible para abordar la cuestión.

En quinto lugar, es importante recordar que los medios suelen abordar la cuestión de la violencia de género cuando esta ha derivado en casos de muerte y son casi nulas las referencias a la génesis y desarrollo del esquema de la violencia de género, así como nula es la referencia (en prensa escrita y medios audiovisuales) a las causas de esta violencia; dicho en otras palabras, pocos saben que la violencia de género no tiene otro porqué, que la agresión de un género que ejerce el poder sobre otro que está en posición de sumisión, o, lo que es lo mismo, la mujer objeto de la violencia de género lo es por el hecho de ser mujer. Asimismo, no existe alusión a las violencias de baja intensidad, que no es sino el germen del

que se alimenta la gran violencia: el desprecio, el insulto, la infravaloración, la estrategia de aislamiento, la negación de la libertad y de la autonomía, el ejercicio del control y el alimentar las dependencias son los nudos gordianos que tejen la cadena con la que todos los años en el territorio español acaban siendo ahorcadas (el símil abarca los más diversos métodos de asesinato) aproximadamente cien mujeres.

En sexto lugar, es necesario recordar que la violencia patriarcal es estructural en nuestras sociedades, pero que esta estructura se reproduce y alimenta todos los días con la reproducción simbólica de los estereotipos y prejuicios. Estereotipos y prejuicios que nuestros medios exhiben en un doble formato: por una parte, el esquema clásico, en el que la mujer queda reducida a su corporalidad (fundamentalmente a su sexualidad), en el que la mujer se incorpora a lo público como parte de la vida de un señor, en el que las mujeres representan roles claramente feminizados, etc. Por otra, y este nuevo esquema está calando con fuerza inusitada, nos encontramos con lo que en la jerga especializada se le ha dado en llamar “neo-sexismo”, con ello nos referimos al discurso de la igualdad conseguida y las injusticias cometidas a través de los mecanismos de discriminación positiva. A quienes así hablan les recomendamos que repasen las diferencias entre la igualdad formal y la igualdad real (lo que se dice, proclama o parece no siempre es lo que se hace); no estaría de más también recordar que las estrategias de discriminación positiva son las que se han ido introduciendo en la evolución de los distintos modelos de Estado democráticos y de derecho con el fin de universalizar la implementación de los derechos civiles y sociales.

En definitiva, la igualdad de género exige aún un largo camino y exige el crear un sujeto político autónomo con pleno dominio de sí para participar libremente en democracia. Tal hecho no llegará a tener una mínima posibilidad de conseguirse si los discursos del poder (y los medios son un poder sin apelativos) no adoptan un compromiso ético. Muchos profesionales lo demandan y lo desean, pero quedan fagocitados por la mecánica de funcionamiento de los medios y se ven anulados en su individualidad y en su profesionalidad. El comunicador o el periodista no es un charlatán o un tertuliano, para hablar de todo, y menos un payaso en un circo mediático que alimenta la pobreza cultural. El profesional de los medios es un experto y debe tener acceso a los instrumentos necesarios que le permitan dignificar su trabajo. Es fundamental su formación y esto incluye la dignificación de la profesión. Todos los códigos para la autorregulación de los medios de comunicación hablan de la necesidad de tener un personal bien formado y bien tratado, con horarios dignos, salarios dignos y con posibilidad de mecanismos de especialización y formación continuada. Concretando, si yo debo elaborar una noticia sobre violencia de género y parto de un marco teórico adecuado, tendré en mis manos la posibilidad de dimensionar la noticia de tal modo que mi mensaje forme, informe y dé buenas razones a la ciudadanía para abordar la lucha conjunta contra esta inmensa lacra social.

BIBLIOGRAFÍA

- AMORÓS, C. (ed) (2002): *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis.
ASTELARRA, J. (2005): *Veinte años de políticas de igualdad*. Madrid: Cátedra.

- BORJA, J. & M. CASTELLS (2004): *Local y Global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Vigo: Galaxia.
- FRANQUET, R. (2003): "Escenarios de consumo en el entorno doméstico". En N. López & C. Peñafiel (coords.): *La evolución del sector audiovisual. Modos de producción cambiantes y nuevas tecnologías*. Madrid: Fragua.
- GALLEGO, J. (ed) (2002): *La prensa por dentro. Producción informativa y transmisión de estereotipos de género*. Barcelona: Libros de la Frontera.
- SÁNCHEZ VICENTE, C. (2002): *El poder de la prensa*. Madrid: Temas de hoy.



Dereitos culturais: superando diferencias, creando identidades

Elena FREIRE PAZ
Universidade de Santiago de Compostela
Campus de Lugo

Ao falar de dereitos humanos debemos ter en conta que estes son froito dun devir histórico que se remonta cando menos ao século XVIII e que, co paso do tempo, a súa definición foi revisada e matizada en varias ocasións. Aínda que o noso interese neste traballo non é facer un percorrido diacrónico sobre a cuestión, si convén recordar que os principios da Revolución Francesa¹, igualdade, liberdade e fraternidade, supuxeron o punto de partida para o recoñecemento dos dereitos (individuais, nos dous primeiros casos, e colectivos, no terceiro) que os homes debían acadar no seo de cada sociedade. Estes obxectivos, vinculados nun primeiro momento coa realidade política e coa sociedade civil, marcaron o comezo do que despois da I Guerra Mundial se comezou a xestar como unha ampliación cara aos dereitos económicos, sociais e culturais e que remataría por eclosionar o dez de decembro de 1948 cando a Asemblea Xeral das Nacións Unidas aprobou e proclamou a Declaración Universal dos Dereitos Humanos². Esta Declaración naceu cun claro carácter internacional³ e cunha intencionalidade de aplicación universal⁴, e constitúe

¹ Foi nese momento cando os chamados dereitos naturais, presentes nas bases socio-culturais occidentais dende o mundo clásico, pasaron a ser denominados dereitos do home e, finalmente, xa no século XX, deron lugar aos dereitos humanos, integrando así tamén baixo ese epígrafe os dereitos, tantas veces discutidos, das mulleres en igualdade co xénero masculino.

² Contidos consultados a través da páxina web das Nacións Unidas en www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm.

³ Na actualidade “el Consejo de Derechos Humanos es un órgano intergubernamental que forma parte del sistema de las Naciones Unidas y que está compuesto por 47 Estados Miembros responsables del fortalecimiento de la promoción y la protección de los derechos humanos en el mundo. Fue creado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 15 de marzo de 2006, con el objetivo principal de considerar las situaciones de violaciones de los derechos humanos y hacer recomendaciones al respecto”. En www2.ohchr.org/spanish/bodies/hrcouncil/.

⁴ A Declaración dos Dereitos Humanos pódese considerar, neste sentido, como un precedente da futura globalización que comezará nos anos oitenta, nun primeiro momento cun marcado carácter económico, pero que rematará por afectar a todos os eidos: o político, o social e o cultural. Precisamente, da conxugación de todos estes factores derivaranse as sucesivas revisións e concrecións dos dereitos culturais, que cada vez adquiren unha maior presenza pola súa relevancia nos procesos de construción das identidades.

a base sobre a que asentaremos a nosa proposta de reflexión neste traballo en torno á situación na que se atopan, na actualidade, os dereitos culturais dentro do marco dos dereitos humanos.

O noso interese neste apartado dos dereitos humanos ten unha dobre xustificación: en primeiro lugar, porque nunha perspectiva xeral a antropoloxía social e cultural, dende a que propoñemos este traballo, ten como obxecto de estudo o home como un ser social (adxectivo relativo a un grupo ben definido de individuos⁵), pero tamén como un ser cultural (é dicir, todo aquilo que atinxe á cultura⁶). Nesa combinación do social e do cultural, que Lisón Tolosana identifica cos modos verbais do indicativo ou real e do subxuntivo ou subxectivo (Lisón Tolosana 2007: 9) o estudo da cultura material e espiritual dos pobos constitúe o núcleo da ciencia antropolóxica, e de aí o noso interese específico, xa que logo, pola categoría dos dereitos culturais dentro dos dereitos humanos. Por outra banda, a propia formulación xenérica dos dereitos humanos non deixa de formar parte das creacións culturais do home⁷ e, polo tanto, tamén resulta de interese para a antropoloxía xa que, en realidade e como afirma José Luis Izquierda Etuláin (2000: 163), “Todo es objeto de estudio para los antropólogos porque todo es cultura”.

En segundo lugar, nunha perspectiva máis restrinxida, os dereitos culturais centran a nosa atención porque a propia disciplina antropolóxica alberga, dende hai tempo, un grande interese polas cuestións vinculadas á construción dos patrimonios culturais locais e as posibilidades que estas supoñen ante unha situación internacional dominada pola globalización (García Canclini 1989). A construción da identidade, dende un punto de vista ontolóxico pero tamén epistemolóxico, é un campo de estudo propio da antropoloxía que, nos últimos anos, describiu un claro reforzo das pautas culturais locais inevitablemente atrapadas na dialéctica do global que caracteriza a contemporaneidade actual. En moitos casos, os traballos de campo das últimas décadas teñen constatado que os procesos de exaltación do propio, que están na base da construción, constantemente pactada, das identidades, e cuxa manifestación máis clara podería ser observada nos movementos nacionalistas, están moi vinculados coa recreación, cando non creación, dun patrimonio cultural⁸ común que se

⁵ O Dicionario da Real Academia Galega define a sociedade como “Forma de organización característica do ser humano e de certos animais, que consiste en agrupacións de individuos entre os que se establecen relacións organizadas, ben por leis naturais, ben por medio de institucións, regras, etc., establecidas”.

⁶ Na súa terceira acepción o Dicionario da Real Academia Española define a cultura como “Conxunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.”. Pola súa banda o Dicionario da Real Academia Galega define o mesmo termo como o “Conxunto de coñecementos, crenzas e costumes que caracterizan as sociedades humanas organizadas, particularmente as máis avanzadas”.

⁷ De feito, unha das críticas máis evidentes que se lle formularon á Declaración Universal dos Dereitos Humanos é o seu carácter centralizador, ao interpretar a realidade e o dereito desde unha perspectiva marcadamente occidental e a intencionalidade, máis ou menos explícita, de elevar uns intereses que se poden definir como particulares (aínda que compartidos por Europa e Norteamérica) á categoría de universais, é dicir, axeitados para seren aplicados en todo o mundo.

⁸ Un trazo típico dos novos patrimonios locais é que estes se amparan na cultura tradicional dos pobos que os constrúen unindo as súas características materiais e inmateriais. Esta identificación do patrimonio cos elementos físicos e espirituais da cultura na súa vertente máis etnográfica, supón unha evolución no propio termo do patrimonio, asociado coa súa vertente histórico-artística e polo tanto cunha faceta

presenta dende unha perspectiva interna e diferenciadora con respecto ao “exterior”, aos outros, ao que non somos nós. A elaboración patrimonial identitaria e diferencial, froito das novas regras impostas pola globalización, está xogando un papel cada vez maior nas estruturas sociais, na súa construción e nos movementos e flutuacións que leva aparelado calquera cambio nas bases, nos produtos ou nas manifestacións culturais que constitúen o foco do noso interese.

Esta dualidade dentro-fóra, que impera, por oposición, nunha realidade global na que a diversidade cultural é un factor cada vez máis importante, estase convertendo nun produto susceptible de ser empregado máis aló da súa utilidade interna para conformar estruturas sociais sólidas que garantan a pervivencia dos grupos que a xeraron. A dialéctica tan coñecida nos últimos tempos entre o global e o local, que xerou termos tan habituais como o de “glocalización” (cfr. Robertson 2003), e as súas concrecións en relación á construción de patrimonios culturais conformados a través de referentes simbólicos para o grupo que os xera, mais tamén como produtos culturais para quen os consome con base nunha dobre vía de relación, por suposto, económica, pero asemade social e cultural; explica, entón, o noso interese polos dereitos culturais dentro da categorización máis xeral dos Dereitos Humanos.

A propia inclusión dos dereitos culturais dentro dos dereitos humanos necesita dalgunhas matizacións que nos axudarán a entender a súa situación actual e que xustifican tamén o nivel de desenvolvemento no que se atopan despois destes máis de sesenta anos transcorridos dende a declaración. En primeiro lugar debemos explicar que, a pesar de que da Declaración Uníversal dos Dereitos Humanos podemos extraer a existencia duns dereitos culturais ao través de varios dos seus artigos, é un feito comprobable que nese documento a categoría cultural recibía unha menor atención. Se revisamos os trinta artigos que conforman a devandita Declaración de 1948, atoparemos unha única referencia explícita aos dereitos culturais, na que aparecen, por certo, relegados con respecto a outros campos como o económico ou o social. Esta mención específica recóllese no artigo número 22, no que se afirma que “toda persona, como membro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad”.

A pesar de que, como dicíamos, esta é a única mención directa na devandita declaración, si é posible atopar alusións de xeito implícito ou tanxencial na redacción doutros dereitos recollidos de maneira directa; por exemplo, cando no primeiro apartado do artigo segundo se di: “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”, podemos deducir que os conceptos de raza, idioma ou relixión, por exemplo, están incardinados en diferentes sistemas culturais. Na mesma liña, no primeiro aparta-

elitista e perenne que explicaba e motivaba o conservacionismo propio das políticas relacionadas con este campo ata non hai tantos anos.

do do artigo decimoquinto, no que se define o concepto de nacionalidade nos seguintes termos: “Toda persona tiene derecho a una nacionalidad”, non podemos esquecer que este fai referencia á condición e ao carácter peculiar dos pobos cuxos símbolos son elaborados e quedan recollidos nas súas culturas. Tamén no primeiro apartado do artigo vixésimo quinto, no que se cita “Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, [...]”, observamos que a alimentación, o vestido ou a vivenda están condicionadas e expresan cuestións de índole cultural. O mesmo ocorre co primeiro apartado do artigo vixésimo noveno: “Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”, no que o termo “comunidade” fai referencia a algo que é de todos sen ser privativo de ninguén, a “algo” común compartido entre varios e, por extensión, ao conxunto de persoas que constitúen un pobo ou unha nación, é dicir, que comparten unha cultura.

Para finalizar con este sinxelo repaso á presenza dos dereitos culturais dentro da declaración do 48, debemos dicir que estes aparecen tamén recollidos noutros dous artigos, se ben o fan cunha relación por metonimia e circunscrita a ámbitos concretos da cultura. O primeiro dos campos referidos é o da educación, sobre cuxos dereitos o artigo vixésimo sexto di nos seus dous apartados: “Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos” e “La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz”. A segunda referencia recolle os dereitos de autoría na produción cultural reflectidos no artigo vixésimo sétimo: “Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten” e “Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora”.

Como vemos, a cultura e os dereitos culturais forman parte dos dereitos humanos como non podía ser menos se temos en conta que o ser humano é un ser social, característica que comparte con outras especies animais, pero que a diferenza destes é tamén un ser cultural. Así pois, non pode existir nada humano fóra da cultura⁹ e os propios dereitos humanos estarían, neste sentido, englobados dentro da propia produción cultural dos homes.

⁹ A cultura foi definida nos comezos da antropoloxía por Tylor coma un todo complexo que inclúe os coñecementos, as crenzas, as artes, a moral, as leis, os costumes, así como as outras capacidades e os demais hábitos adquiridos polo home en canto membro dunha sociedade e, polo tanto, o dereito forma parte da cultura aínda cando non exista unha lexislación que defenda ou ampare as manifestacións culturais ou a súa diversidade como un ben indispensable para unha vida digna.

Agora ben, a presenza inevitable dos dereitos culturais non acadou, ao entender de expertos xurídicos coma Harvey, Symonides ou Prieto, o nivel de desenvolvemento ao que chegaron os dereitos civís e políticos, identificados como de primeira xeración, ou mesmo os dereitos económicos e sociais, incluídos xunto cos dereitos culturais naqueles recoñecidos como de segunda xeración. Esta diferenciación xeracional das categorías contidas nos dereitos humanos, formulada por Karel Vasak en 1979, vén dada pola secuenciación da aplicabilidade dos principios de liberdade, igualdade e fraternidade dos que é herdeira a Declaración Universal dos Dereitos Humanos e aos que xa fixemos referencia con anterioridade.

Unha vez proclamada a Declaración dos Dereitos Humanos, para que esta entrase en funcionamento foi necesaria a aprobación de dous pactos ou tratados vinculantes para os estados que os ratificaron e en cuxos territorios teñen forza de lei. Xorden, así, o Pacto Internacional de Dereitos Civís e Políticos¹⁰ e o Pacto Internacional de Dereitos Económicos, Sociais e Culturais¹¹ redactados pola Comisión dos Dereitos Humanos das Nacións Unidas e aprobados por unanimidade na súa Asemblea Xeral do 26 de decembro de 1966. Estes pactos entraron en vigor algo máis de nove anos despois, o día tres de xaneiro de 1976, e na actualidade están ratificados por 146 estados de todo o mundo. No seu primeiro artigo ambos recollen que “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural”.

A pesar de que tanto os Dereitos Civís e Políticos como os Dereitos Económicos, Sociais e Culturais se aprobaron na mesma data, non comparten os mesmos sistemas de protección e, sobre todo, non comparten un mesmo grao de desenvolvemento. No primeiro dos casos, as competencias marcadas pola ratificación do pacto implicaron un posicionamento pasivo dos estados que ratificaron o acordo fronte ao principio de liberdade que asegura os dereitos englobados neste apartado, de aí que se consideren de primeira xeración. Pola súa banda, os Dereitos Económicos, Sociais e Culturais, nos que si se requiría dunha implicación activa das administracións políticas competentes e que poden ser as estatais pero, por exemplo, no caso español, tamén relacionados coas comunidades autónomas ou organismos supranacionais coma a Unión Europea, estarían vinculados ao principio da igualdade e conforman os chamados dereitos de segunda xeración.

Como dicíamos anteriormente, os dereitos culturais atópanse nunha situación de dobre retraso con respecto aos demais dereitos humanos, xa que cando as diferentes administracións implicadas comezaron a poñer en funcionamento aqueles dereitos que quedaban estritamente baixo a súa competencia, é dicir, os económicos, os sociais e mais os culturais, centraron a súa atención nos dous primeiros campos por consideraren que temas como os

¹⁰ O Pacto dos Dereitos Civís e Políticos consta ademais dun protocolo facultativo que permite recibir e avaliar as posibles denuncias realizadas a nivel individual, sen o aval dun estado.

¹¹ A propia Declaración dos Dereitos Humanos, xunto con estes dous pactos e mais o Protocolo Facultativo do Pacto Internacional de Dereitos Civís e Políticos, conforman a Carta Internacional dos Dereitos Humanos.

dereitos laborais dos traballadores ou as coberturas sociais eran cuestións prioritarias fronte ás realidades culturais, que se entenderon como menos urxentes.

Só un campo pertencente á cultura foi pomenorizado de maneira máis específica durante todos estes anos e é o da educación, como xa adiantamos cando analizamos a Declaración de 1948. Neste sentido, Janusz Symonides, experto en Dereito Internacional que traballa para a UNESCO, fala dos dereitos culturais como unha categoría descoidada dos dereitos humanos e afirma que “resulta difícil encontrar una constitución nacional que, al enumerar los derechos económicos y sociales, contenga un capítulo que trate exhaustivamente de los derechos culturales. Las más de las veces, las constituciones se limitan a mencionar el derecho a la educación” (Symonides 2008). De feito, a educación constitúe un artigo propio no Pacto Internacional de Dereitos Económicos, Sociais e Culturais ocupando os artigos décimo terceiro e décimo cuarto que anteceden ao dedicado á cultura, no que se reconece o dereito que toda persoa ten a:

- Participar na vida cultural.
- Gozar dos beneficios do progreso científico e das súas aplicacións.
- Beneficiarse da protección dos intereses morais e materiais que lle correspondan por razón das producións científicas, literarias ou artísticas de que sexa autora.

Ademais, entre as medidas que os estados partes deberán adoptar para aseguraren o pleno exercicio deste dereito figurarán as necesarias para a conservación, o desenvolvemento e a difusión da ciencia e da cultura. Os estados partes tamén se comprometen a respectar a indispensable liberdade para a investigación científica e para a actividade creadora e recoñecen os beneficios que derivan do fomento e desenvolvemento da cooperación e das relacións internacionais en cuestións científicas e culturais.

O establecemento de dúas categorías diferenciadas entre a educación, por unha banda, e a cultura, pola outra, é propio das sociedades occidentais, pioneiras na implantación dos dereitos humanos e nas que o mundo da infancia foi cobrando unha presenza cada vez maior fronte a outras sociedades centradas aínda noutros focos de atención. En todo caso, a educación forma parte da cultura e de feito constitúe unha das súas acepcións, de tal xeito que o termo cultura “no seu uso máis común na sociedade adoita empregarse cun *sensido culto* ou *elitista*, entendéndose como un conxunto especial de coñecementos, habilidades e formas de sensibilidade, os cales dan á súa vez lugar a manifestacións ou produtos que se agrupan principalmente nas chamadas “belas artes”. Segundo esta concepción, á cultura unicamente teñen acceso os individuos que posúen unha determinada formación e educación” (Herrero Pérez 2008: 11).

Ao noso xuízo, este propio carácter aberto dos termos “cultura” ou “cultural”, favorecido pola polisemia lingüística, poida que influíse no nivel de desenvolvemento acadado polos dereitos culturais, xa que resulta máis complexo actuar sobre unha realidade múltiple, variable e non sempre sinxela de identificar. A esta dificultade inicial de definición dos termos e, polo tanto, de delimitación do terreo sobre o que se está a actuar, tamén hai que sumar, dende logo, o feito de que só transcorresen trinta e poucos anos dende a súa posta en funcionamento pero, sobre todo, a circunstancia de que os estados que a ratificaron

a redacción de 1966 só se comprometían a adoptaren medidas en función dos recursos dos que dispuxesen de maneira progresiva. É dicir, garantíase xa de partida unha importante variabilidade, xa que non todas as administracións contarían cos mesmos recursos e non se fixaban prazos concretos para acadar os obxectivos, senón que se deixaba aberta a posibilidade dunha implementación paulatina sen prazos que delimitasen as actuacións e asegurasen a consecución dos obxectivos marcados para o desenvolvemento económico, social e cultural.

Nese contexto sen unificar e pouco consolidado, as actuacións sobre os Dereitos Culturais tenderon a vincularse con asuntos sociais e humanitarios ou tamén cos dereitos das minorías, e deron lugar a accións illadas e de carácter moi reducido, polo menos nun primeiro momento.

Porén, nas dúas últimas décadas os dereitos culturais estanse convertendo nun centro de atención cada vez maior por parte dos diferentes sectores implicados, na medida en que a cultura foi pasando a formar parte dos intereses globais. Efectivamente, a mesma sociedade occidental que promoveu e desenvolveu con maior énfase as categorías contidas nos dereitos humanos, reclama agora unha lexislación firme e contundente para protexer a diversidade perante os riscos de homoxeneización e mercantilización das culturas introducidos no seu sistema capitalista.

É precisamente no seo do sistema capitalista, en cuxas sociedades se leva acado unha maior implantación dos dereitos políticos e civís, pero tamén económicos e sociais, onde máis se evidencia a necesidade de desenvolver os dereitos culturais que protexan as múltiples realidades espalladas por todo o planeta e que se coñecen grazas aos grandes avances das comunicacións nun mundo no que diminúen cada vez máis as distancias físicas e imaxinarias.

Os propios logros na aplicación dos dereitos económicos e sociais nos países máis desenvolvidos, que recollían entre outros o dereito a un traballo remunerado ou ao descanso, promoveron, por exemplo, a explosión do sector turístico, que caracterizou a sociedade de masas da segunda metade do século XX. Ao mesmo tempo, a aplicación de políticas económicas dende unha perspectiva global eliminou os sectores produtivos propios de sociedades tradicionais cuxa pervivencia non era posible nun marco de competencia mundial. Nesa converxencia da eclosión e o incremento incesante da demanda turística, por unha banda, e a necesidade de incorporarse ao mercado global dun xeito que resultase competitivo, pola outra, a cultura foise convertendo nos últimos anos nun dos recursos empregados por sociedades locais que ofrecen os seus trazos identitarios como reclamo para se introduciren nun mercado global.

Así pois, o motor do desenvolvemento dos dereitos económicos e sociais (máis adiantados, como xa dixemos, a respecto dos dereitos culturais) acabou por traer a un primeiro plano a cultura. Unha cultura cada vez máis “democratizada” produto dunha sociedade amparada nos principios de liberdade, igualdade e fraternidade nos que se sustentan, precisamente, os dereitos humanos, e na que conceptos como industrias culturais, políticas culturais, capitais simbólicos, mercantilización da cultura ou, tamén, patrimonio cultural, material ou inmaterial, forman parte da realidade máis pragmática.

Esa ampliación da cultura cara a sectores cada vez máis extensos da sociedade, en moitos casos manifestada polo emprego do plural co que se indica que se dá marxe de inclusión a unha cantidade cada vez maior de realidades diferenciais, e tamén a súa introdución nos sistemas comerciais que artellan o sistema económico, non é allea á realidade actual na que se atopan os dereitos culturais nin tampouco é casual.

Puntualicemos, por exemplo, que o emprego masivo de termos como o de “patrimonio inmaterial” se corresponde cunha clasificación da UNESCO (*United Nations Educational Scientific and Cultural Organization*) na que se recolle a importancia do tamén denominado patrimonio vivo e que incluíría aquelas manifestacións culturais non tanxibles e transmitidas en moitas ocasións de xeito oral¹². O feito de que o organismo internacional das Nacións Unidas encargado de velar polas cuestións culturais avalíase a existencia de patrimonios inmateriais vinculados ás expresións dos pobos supón tamén en si mesmo un recoñecemento institucional á “democratización” das culturas tradicionais alleas ás elites dos países máis desenvolvidos, e ofrécelles a estas unha posibilidade de futuro nun momento de dificultades reais difuminadas en valores intanxibles. Se as comunidades locais atopan no patrimonio cultural, ampliado grazas á inclusión da faceta inmaterial que dota de valor uns obxectos ata non hai tantos anos descoñecidos cando non deostados polas clases sociais máis acomodadas, para que precisamente as persoas con posibilidades económicas consuman eses produtos agora presentados baixo a aura da tradición e a maxia do coñecemento é, en grande medida, porque os avais institucionais están funcionando. Neste sentido os dereitos culturais están en plena ebulición, reclamando cada vez con máis forza o seu lugar no mundo globalizado porque a cultura xa está incluída nos circuitos comerciais de ámbito mundial.

Perante esta situación, atopámonos con que unha das áreas menos desenvolvidas e consolidadas do sistema internacional de protección aos dereitos humanos é a que se refire aos dereitos culturais. Cada vez máis urxe desenvolver este apartado porque as carencias lexislativas nesta cuestión poden ser cruciais e supoñer danos irreparables se temos en conta que cada concreción cultural desaparecida supón a perda de anos de construcións sociais identitarias en adecuación ao medio físico e aos aconteceres históricos. É necesario, polo tanto, acadar e establecer unha lexislación internacional firme e decidida que avale os dereitos culturais para garantir o mantemento da diversidade entendida como unha fonte de riqueza máis aló dos termos económicos. Cada vez é maior o recoñecemento de que os dereitos culturais das persoas son, ademais dun compoñente importante da cidadanía, un aspecto fundamental para o desenvolvemento, a cohesión social e a consolidación do propio sistema democrático con amplos espazos de participación. Ábrese tamén así unha posibilidade para respectar a diferenza. Para pensar dende a utopía dunha existencia digna para todos os seres humanos libres e iguais en dereitos e deberes. E todo isto tendo en conta que como afirmaba Rodolfo Stavenhagen, xa hai uns anos, “no podrá haber una cultura de paz en el

¹²

A Convención para a Salvagarda do Patrimonio Cultural Inmaterial da UNESCO de 2003 define o patrimonio inmaterial como os usos, representacións, expresións, coñecementos e técnicas que as comunidades, os grupos e, nalgúns casos, os individuos recoñecen como parte integrante do seu patrimonio cultural.

mundo sin el respeto a los derechos culturales de los individuos y de los grupos” (Stavenhagen 2002).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Declaración Universal de los Derechos Humanos. En <http://www.un.org/es/documents/udhr/index.shtml>.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989): *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen.
- HERRERO PÉREZ, Nieves (2008): *O Patrimonio Cultural: definición e usos sociais*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- IZQUIETA ETULÁIN, José Luis (2000): “La cultura”. En A. Hernández Sánchez (coord.): *Manual de sociología*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 159-82.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2007): *Introducción a la antropología social y cultural*. Madrid: Akal.
- Pacto Internacional de Derechos Políticos. En www.derechos.org/nizkor/ley/pdcp.html.
- Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales e Culturales. En www.acnur.org/biblioteca/pdf/0014.pdf.
- ROBERTSON, Ronald (2003): “Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad”. En J. C. Monedero (coord.): *Cansancio del Leviatán. Problemas políticos de la mundialización*. Madrid: Trotta Editorial, 261-84.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (2002): “Educación y derechos culturales. Un desafío”. En <http://catedradh.unesco.unam.mx/Puebla2002/TextRStavenhagen.htm>.
- SYMONIDES, Janusz (2008): “Derechos culturales: una categoría descuidada de derechos humanos”. En www.unesco.org/issj/rics158/symonidesspa.htm.

Coma un irmáu che falo. A defensa dos Dereitos Humanos na poesía de Celso Emilio Ferreiro

María Xesús NOGUEIRA PEREIRA
Universidade de Santiago de Compostela
Campus de Lugo

Por enriba de todas as fronteiras,
por enriba de muros e valados,
si os nosos soños son igoaes
coma un irmáu che falo.
CELSE EMILIO FERREIRO, “Irmáus”

No poema “Irmáus”, de *Longa noite de pedra*, cuxa versión musicada polo grupo Fuxan os Ventos gozou dunha gran popularidade¹, Celso Emilio Ferreiro estende a súa idea de *irmandade* aos seres humanos unidos polo sufrimento e a loita, con independencia da súa lingua (“anque as nosas palabras sexan distintas”), raza (“e tí negro i eu branco”), estado ou condición. O dereito á igualdade proclamado no primeiro dos artigos da Declaración das Nacións Unidas (1948) é formulado dun xeito poético nun texto no que se avoga ademais polo deber da fraternidade:

Camiñan ao meu rente moitos homes
non os coñezo. Sonme estranos.
Pero tí que te alcontras alá lonxe,
máis alá do desertos e dos lagos,
máis alá das sabanas e das illas,
coma un irmáu che falo.
[...]
Común temos a patria,
común a loita ambos.
A miña mau che dou,
coma un irmáu che falo. (*LNP*², 188)

¹ A función da música popular na difusión da poesía galega é un feito que merece unha maior atención crítica da que até o de agora se lle prestou. No caso de Celso Emilio Ferreiro pode consultarse Alonso Montero (1982) e Nicolás *et al.* (2008).

² Ao longo do traballo empregárase o seguinte sistema de abreviaturas: *A*: *Antipoemas*; *CP*: *Ciementerio privado*; *LNP*: *Longa noite de pedra*; *OMSCC*: *Onde o mundo se chama Celanova*; *OSS*: *O soño*

Ao longo da extensa obra do autor de Celanova son moitos os momentos nos que a violación dos Dereitos Humanos é posta de manifesto a través dunha concepción da poesía que o propio autor cualificou de *comprometida*³:

A miña poesía é eminentemente *engagée*, contestataria, ou, como eu prefiro, belixerante, disposta nunha actitude de raíces moi profundas, idénticas sen dúbida ás que moveron a literatura de tódolos tempos, xa que a historicidade do fenómeno é incuestionable. (“Verbas liminares” a *Autoescolha poética*, Porto, Razão actual, 1972, pp. 27-31. *Apud* Tarrío 1994: 387)

Enmarcada polo tanto nunha autopoética sólida no que á concepción da escritura se refire, a defensa dos Dereitos Humanos foi expresada a través dunha variedade de rexistros que van do lirismo á parodia e que, andando os anos, foron obxecto dunha simplificación reducionista aos modelos case exclusivos do socialrealismo. A evolución do sistema literario no que atinxe ao xénero poético favoreceu sen dúbida unha relectura que viña sendo demandada por moitos dos seus axentes:

Foi Celso Emilio un grande poeta que reclamaba un estudio en profundidade, serio e intelixente, no que se soubese discernir entre o que a súa obra ten de panfletario e o que ten de literatura perdurable, que é moito. Xa cando ocorreu a súa morte, en agosto do 1979, unha serie de voces novas avogaron por unha lectura tamén nova da poesía de Celso Emilio, considerando precisamente que as etiquetas de poeta social ou poeta civil, aínda que necesarias e obxectivas para a consideración dunha parte da súa obra, cadrábanlle un pouco estreitas. (Tarrío 1994: 387)

Botando man de rexistros poéticos diversos, o autor celanovés solidarizouse desde ben cedo no seu verso cos silenciados (“represento aos calados” (*LNP*, 178)) e os marxinalizados: “estou cos sofredores / vivo cos desherdados” (*LNP*, 220). A poesía de Celso Emilio Ferreiro amosa ademais un compromiso cun ser humano afectado polos problemas do seu tempo. Algúns acontecementos e tensións producidos no momento histórico que lle tocou vivir —o levantamento militar de 1936 e a conseguinte Guerra Civil, a Guerra Mundial ou a chamada Guerra Fría—, así como algunhas das súas experiencias biográficas —o servizo prestado na fronte ou a súa persoal vivencia da emigración— constitúen o marco no que o escritor formula o seu constante alegato na defensa dos Dereitos Humanos e a denuncia do seu incumprimento. Tales angueiras conforman a cerna da súa personalidade, tal como plasmou no poema de tema biográfico “Falareivos de min”, d’*O soño sulagado*:

Neno que fun e son, pésanme os anos
cangados de minutos e de días,
de beixos e de cárceres. Cadeas,
lóstregos, vermes, homes en ringleira
baixo a chuvia, isa frol nada no outono. (*OSS*, 43)

sulagado; *OLDO*: *O libro dos amigos*; *VPA*: *Viaxe ao país dos ananos*. Todas as citas corresponden á *Obra completa* citada na Bibliografía.

³ Celso Emilio Ferreiro é autor de numerosas declaracións autopoéticas que, dun xeito ou doutro, coinciden en resaltar ese factor.

UNHA SOIA BANDEIRA AO VENTO ALZADA

A defensa da igualdade de todos os seres humanos é un tema recorrente na poesía de Celso Emilio Ferreiro. Unha das formulacións máis habituais é a denuncia do racismo, que está presente na composición “Noiteboa en Harlem”, de *Longa noite de pedra*. O poema está inspirado nunha fotografía aparecida en *Life*, de cuxo pé tira o autor o seu título:

No arrabaldo do mundo, alá en Harlem,
pasan os ríos con albas e bandeiras.
[...]
A libértá de Dios creba cadeas
e acala o fosco canto dos escravos.
A libértá de todos,
pra todos, homes negros e brancos. (*LNP*, 161)

O tema da negritude e do racismo volveu ser abordado en “Apartheid (in memoriam de Martin Lutero King (*Noticias dos xornaes*))”, en cuxo título se aprecia unha nova alusión ao tratamento do racismo polos medios de comunicación. O autor recorre a un enxeñoso xogo de palabras para proclamar que

«creer que negro e branco son igoaes
é tanto como comezar a ter a ialma branca». (*VPA*, 254)

A exclusión por motivos raciais é novamente denunciada na composición “Nenos nun rancho de Caracas”. A voz do poeta sitúase nunhas coordenadas urbanas e marxinais para achegarse á infancia e focalizar deste xeito un dos colectivos cos que amosou a miúdo a súa solidariedade⁴:

Meniño negro,
meniña branca,
decide si o sabedes:
¿Cándo derrubaremolos estatuas?
¿Cando aforcaremolos inxusticia?
¿Até cando as coutadas?
¿Nunca deixarán que os nenos todos,
os homes todos e tódalas esperanzas
teñan un só color,
unha soia bandeira ao vento alzada?
[...]
Ponlle un só color aos homes,
esperanza. (*VPA*, 235)

⁴

Cfr.: “Neno orfo con cabalos ao fondo” (*LNP*), “O neno” (*VPA*).

SER LIBREMENTE HOMES

O dereito á liberdade do ser humano é unha das constantes da poesía de Celso Emilio Ferreiro. A imaxe do cárcere aparece reflectida no título da que sen dúbida foi a súa obra máis popular, *Longa noite de pedra*, e que, como é sabido, fai referencia precisamente a unha detención e posterior reclusión no mosteiro de Celanova, naquela altura convertido en prisión. O propio escritor explicou o episodio nunhas declaracións reproducidas en numerosas ocasións:

En 1937, siendo soldado, fui de permiso a Celanova (esto nunca lo he contado en público). Una mujer, una arpía con alma de Némesis venenosa, me denunció atribuyéndome unas declaraciones que yo no había hecho. Me detuvieron y me encarcelaron varios días, con la muerte aullando a mi alrededor, era una antigua mazmorra del Monasterio, toda ella de piedra, incluido el techo, y con tan poca luz que parecía noche. Allí nació *in pectore* el poema que más tarde le daría título al libro. (Freixanes 1976: 158)

A resemantización⁵ da que foi obxecto este título, convertido en metáfora da longa noite da ditadura franquista, resulta reveladora tanto do clima de privación de liberdade que se estaba a vivir naqueles anos, como da habilidade do poeta para construír unha simboloxía capaz de transmitilo. A *pedra*, as *reixas* ou as *cadeas* son elementos frecuentes nas páxinas dun libro no que se proclama a liberdade a xeito de credo en poemas como o popular “Espranza”, ao que pertencen os versos “tripulantes insomnes / na libértá creemos” (*LNP*, 119).

O dereito á liberdade constitúe tamén o tema central doutra composición de título diáfano como é “Libremente”, onde se plasma un sentimento de derrota mediante o símbolo da sombra:

Libremente, libremente,
nós queríamos somente
ser libremente homes [...].

Mais iste noso amor difícil rompéuse
—vidro de soño fráxil—
nun rochedo de berros
e agora non somos máis que sombras. (*LNP*, 110)

O tema da falla de liberdade aparece outras veces contextualizado en coordenadas históricas concretas. Así acontece coa composición “Os fuxidivos”, situada nos primeiros anos da posguerra, que describe “uns homes que non saben surrir, que pasan de longo, / levando tras de sí os cás da noite” (*OSS*, 71), nunha alusión velada aos guerrilleiros antifranquistas que estaban a loitar aínda no momento da composición do libro (1955) (Nicolás

⁵ Alonso Montero (1982: 96) avertiu que “son muchos los que creen que la archisabida perifrasis *longa noite de pedra*”, moi utilizada nas eleccións xerais de 1977, “hace referencia a esos cuarenta años sin libertades, a cuatro décadas de noche política”, cuando “lo contado es la noche de un individuo, no la noche de una colectividad”. O profesor explica como “bajo éstas [las páginas civiles], el título del libro adquirió en poco tiempo la acepción general y política que hoy es común” (*ibidem*). Sobre a recepción da obra poden tamén consultarse Hermida (1989) e Rodríguez Fer (1989a).

1992: 112, Villar 1998: 47). Os procedementos de encubrimento poético están tamén presentes en “Aturuxo” (Villar, *ibidem*), composición que denuncia a privación de liberdade e que conseguiu no entanto salvar os atrancos da censura:

somente no aturuxo
a liberdade deixa de ser leria
e faise urro dos pobos. (*OSS*, 74)

Outras veces, a defensa do dereito á liberdade e a denuncia da violación deste dereito é formulada desde unhas coordenadas xeopolíticas internacionais. Así acontece no seguinte texto, que fai referencia unha vez máis ao tratamento da información nos medios de comunicación:

En Nova York, tres gardas
colleron prisioeiros a dez panthers,
e como sabían moi ben qué facer coiles
asesinaron a cinco soamente
pra que os outros poideran contalo
a Time Life, plana central a catro cores. (*A*, 366)

A solidariedade coas persoas privadas de liberdade por causa de condenas (“dos que están na cadea”⁶) ou de explotación (“a gran estrela / que ha tragner o fin da servidume / i a libértá dos soños coma un vento”⁷) están igualmente presentes na poesía do poeta.

A privación de liberdade é denunciada tamén mediante o emprego dun rexistro irónico, recurso abondo utilizado na obra do escritor celanovés. Así acontece en “Carta á miña muller”, onde o xénero epistolar deriva claramente⁸ cara a un discurso social:

Esposa, toma nota e non esquezas:
non digas libértá, palabra triste
e con perigo de morte calivera.
[...]
Non digas tan xiquera
as verbas derivadas,
por moi lonxano e vago
que sexa o parentesco etimolóxico,
como son, verbigratia, libertino,
liborio, liberata, libre cambio.

En troques di cadea, viva, viva,
si señor, moitas gracias, Dios llo pague.

¡Xa verás que felices imos sere! (*LNP*, 125)

⁶ *LNP*, 171.

⁷ *VPA*, 234.

⁸ O aproveitamento do xénero epistolar, nas súas variantes, para mensaxes sociais está presente en textos como “Telegrama sen destiñatario” (*vid. infra*), “Carta a Fuco Buxán” (*vid. infra*), “Anaco dunha carta a un poeta que vive en Madrid” (*LNP*), ou *Carta ao papai do ceo* (*OMSCC*).

A ironía volve ser utilizada na denuncia da ausencia de liberdade de pensamento formulada de xeito satírico no “Romance incompleto” dirixido a Fuco Pérez:

Por teimoso inconformista
ténente fichado os gardas
por herexe e descreído
póñenche a figa as beatas. (LNP, 181)

VIN CONDENADOS A MORTE

Outro dos temas abordados con profundidade na poesía de Celso Emilio Ferreiro é o dereito á vida, desenvolvido nunha serie de composicións que denuncian de xeito explícito a pena de morte. Tal acontece en “Non me mires”, de *Longa noite de pedra*, que chega unha imaxe impactante de resonancias bíblicas:

Vin condenados a morte
cunha coroa amarela envolvendo
os rostros case caliveras. (LNP, 153)

O dereito á vida recibe un tratamento irónico en “Telegrama sen destiñatario”, composición de *Viaxe ao país dos ananos* na que volve botar man do xénero epistolar para elaborar un texto de natureza claramente contestataria:

Saio mañá ás trece e trinta en punto
agarda no aeroporto baixo palio,
levo unha bomba azul, levo pancarta
pedindo cinco mil penas de morte,
levo caixas de gases lacrimóxenos
para ensinarche a chorar ríos de sangue,
levo soños de horror e cinta métrica
pra medir o espesor dos cimiterios. (VPA, 248)

O poema presenta o tema da pena de morte nunha escenografía do horror construída en boa medida a partir dun léxico futurista, onde aparecen representados tamén elementos alusivos ao capitalismo, a relixión e a guerra fría, tan habituais todos eles na poesía antibelicista do celanovés.

O dereito á vida está en ocasións contextualizado no escenario da guerra civil. O motivo é formulado xa no primeiro libro do autor, en composicións como a xa mencionada “Os fuxidivos”, ou en “O asesino”, texto este último que se vale tamén de procedementos de encubrimiento para denunciar “o estado impune que os responsables dos ‘paseos’ ou vanganzas ocorridas durante a guerra civil detentaban [...] desde o verán de 1936” ante o que só parecía quedar a confianza no remorso (Nicolás 1992: 113):

Nin cadeias nin leises o persiguen
mais nunca será libre. (OSS, 77)

Episodios da represión franquista aparecen igualmente representados en poemas que homenaxean algúns dos mártires do 36. É o caso de “Federico García Lorca”⁹, onde se establece un xogo intertextual cos versos do poeta granadino “Buscaba el amanecer / y el amanecer no era”, citados como epígrafe:

O dazanove de agosto
entróu a morte en Viznar.
Polos postigos do abrente,
pero o abrente non virá¹⁰. (*OLDO*, 668)

No texto represéntase tamén unha escenografía do horror de cuño celsoemiliano (“murallas de pedra e sombra”) con referencias á cuneta, elemento que forma parte dun cronotopo macabro empregado nunha boa parte da poesía civil galega.

Outro poema desta natureza é “Alexandre Bóveda”¹¹. Resulta significativo o feito de que na cita que o precede, neste caso de César Vallejo, estea tamén presente a alusión á alba: “Ya va a venir el día / ponte el alma”. A composición invoca ao “amigo morto polo ferro airado” (*OLDO*, 675) como modelo ético (“a nosa obriga é seguirche os pasos”), ao tempo que proxecta a mirada cara a un futuro (“cando os tempos cheguen”) no que

[...] tódolos nenos de Galicia
seipan por qué mataron a Alexandre,
esforzado Amadís, capitán noso. (*OLDO*, 675)

OS DEREITOS DO HOME EN GUERRA FRÍA

O *dereito de vivir en paz*¹² é outro dos valores reiterados na poesía de Celso Emilio Ferreiro. Na súa defensa é posíbel identificar o pouso da propia experiencia e a pegada indelével que lle deixou no espírito a participación na guerra civil, onde combateu, debido a circunstancias do azar, do bando franquista¹³. Así llelo explicaba nunha entrevista de 1979 a M. J. Porteiro e J. A. Perozo:

As consecuencias [da guerra] foron un carimbo para toda a vida. Dixo, non sei quen foi, que as guerras se esquecen pro ter estado nelas xamáis se esquece. Eso sella a un pra toda a vida. E máis unha guerra civil, é moito máis terrible que unha guerra común calqueira. Pra

⁹ Ramón Nicolás informa de que “tamén na sección ‘Oito homenaxes’, do segundo volume da *Obra Completa* de Akal, aparece o poema “Romace de cego. In memoriam de Federico García”, respecto do que presenta algunhas modificacións” (Nicolás, 2004: 668).

¹⁰ O verso repítese a xeito de refrán ao longo de toda a composición.

¹¹ Nicolás explica que este poema tamén aparece, co título “In memoriam Alexandre Bóveda” e algunhas outras variantes, “na sección aumentada de ‘Oito homenaxes’” (Nicolás 2004: 674).

¹² Expresión tomada do título do álbum e a canción homónima de Víctor Jara. O disco, aparecido no ano 1971, está considerado un dos referentes da Nueva Canción Chilena.

¹³ Cfr: “No bando franquista estivemos miles de mozos á forza que e non se falou de nós, que tivemos que estar loitando ó pé de quen non estabamos ideoloxicamente” (entrevista de M. J. Porteiro e J. A. Perozo (Nicolás 2009: 23)).

unha persoa de moita sensibilidade, coma creo son eu, eso influíu totalmente na miña vida e na miña obra. (Nicolás 2009: 23).

A violencia do conflito armado queda plasmada no extenso poema “Soldado”, de *Longa noite de pedra*, no que se desprega toda unha imaxinería do horror a partir dos versos de W. H. Auden, “Xorxe, meu vello amigo / ¿como fuches parar á tropa?”. O contraste entre os recordos bélicos e a incompreensión da guerra mantense ao longo dunha composición que, alén de establecer un diálogo interdisciplinar co *Guernica* de Picasso, focaliza ademais vítimas inocentes en estampas de gran crueza:

O fillo da súa nai estaba morto,
groriosamente morto sobre un charco.
Tiña nos ollos vento. Preguntaba
cunha ollada azul de animal manso.
Xorxe, meu vello, meu eterno amigo,
dime no que estás pensando. (LNP, 102)

Os efectos colaterais das guerras sobre os sectores máis débiles da poboación, representados por un neno e *unhas velliñas*, son abordados no poema “Fame”, deste mesmo libro. Repárese na crueza da estampa, así como na plasticidade da imaxe das tres figuras perdéndose nunha paisaxe fantasmagórica e entrando finalmente nun refuxio antiaéreo:

[...] O neno, falaba
cos soldados. Os rancheiros arrastraban até a porta
as perolas renegridas e grasentas
e púñanse a repartir bazofia que sobrara
do xantar. As velliñas e o neno ateigaban
as súas tarteiras e após marchaban, como viñeran
con andar canso, pouco a pouco, coma tres cousas
negras que se esvaían na estrana paisaxe
tragadas pola boca negra do refuxio antiaéreo. (LNP, 190)

Os poemas antibelicistas do escritor evidencian tamén o destino de combatentes *autómatas* que, *coa patria latexándolles nos pulsos* camiñan “sin parar por entre o fumo / con bosques de fusiles sobre os ollos”¹⁴ (LNP, 151), e de “soldados descoñecidos que morreron nas guerras polas patrias inútiles” (LNP, 114).

O antibelicismo de Celso Emilio Ferreiro posúe nalgunhas composicións unha dimensión internacional que cómpre situar no clima de desorientación, pesimismo acerca da condición do ser humano e de temor á autodestrución que se viviu en Europa logo da Segunda Guerra Mundial. A pantasma dunha hecatombe, coa súa particular imaxinería, quedou plasmada xa no seu primeiro libro, no “Poema nuclear”¹⁵:

vermes de luz, bombillas fluorescentes
peixes de chumbo, vómitos, anémonas,
estrelas de plutonio plutocrático,

¹⁴ O título da composición á que pertencen estes versos, “Bautismo de sangue”, resulta elocuente.

¹⁵ Miro Villar (1998: 49) sinala que se trata do primeiro texto da literatura galega que ten como tema a bomba atómica.

esterco de cobalto hidroxenado,
martelos, ferraduras, matarratos. (OSS, 83)

O texto, construído a partir dunha ironía —“Que ben que a bomba ven” (83)— enumera ademais os males do capitalismo, a tecnocracia... O punto de vista irónico volve ser empregado en “Cantiga de amor cecáis”, do mesmo libro, para mostrar neste caso o absurdo da guerra:

Ouh, qué gozo morrer nas guerras santas
por mitos, por bandeiras, por palabras
—baixo a palabra de honor— palabras sacras. (OSS, 62)

O horror sementado pola Segunda Guerra Mundial é obxecto, anos máis tarde, doutra composición. Trátase de “O home da espada flamíxera”, dedicada ao “coronel Paul Tibbets, / que levou a bomba atómica a Hiroshima” (CP, 462). O texto, que forma parte do conxunto de epitafios que conforman *Cimenterio privado*, remata coa contundente indicación: “Camiñante: cuspe eiquí” (*ibidem*).

As conviccións antibelicistas do escritor celanovés e a súa preocupación polos conflitos do seu tempo quedaron tamén patentes en “Digo Viet Nam e basta”, incluído en *Viaxe ao país dos ananos* (1968). Nel non só retoma a súa particular imaxinaría da destrución (“bomba de fósforo”, “lombriga e larva”, “pugas de aceiro”, “nenos de napalm”) senón que alude ao capitalismo voraz e ao imperialismo como causas dunha confrontación que resume a perversión do ser humano:

Digo petróleo, ferro,
mineral, trampa,
lobo, caimán, polaris, cóbrega,
miseria, diplomacia¹⁶.
Digo devastación que USA, usa.

[...]

Para abranguer a vergonza do mundo,
digo Viet Nam e basta. (VPA, 279)

A voz poética denuncia a supresión de dereitos fundamentais (a vida, a liberdade e a seguridade) ocasionada polos conflitos armados, ao tempo que proclama o seu pensamento antibelicista recorrendo a miúdo á ironía, como acontece nuns versos do seu “Credo” nos que se refire unha vez máis á violación dalgúns principios fundamentais:

Bombas en seta, pun e tiranías,
negro linchado en Little Rock, Arkansas,
os dereitos do home en guerra fría. (LNP, 108)

O alegato antibelicista de Celso Emilio ben podería sintetizarse na explicación que lle dá ao lobo o home que “saíu fuxindo da cidá en chamuscas” levando “dúas bombas de mau

¹⁶ Nótese o paralelismo coa enumeración levada a cabo en “Poema nuclear”, antes citada, ou en “Cantiga de amor cecáis”: “Fusiles, bombas, cañóns, tanques, escadras / —de mar e vento— policía, gardas / sociedades anónimas, comanditas, limitadas, / xuzgados, xefaturas, alfándegas” (OSS, 62).

penduradas do cinto e unha metralleta fumegante” no poema “Fábula do home e do lobo”, de *Longa noite de pedra*. Ante as recriminacións do animal (“decides que loitades polo honor e lixádesvos de oprobio. Decides / que pelexades pola libertá / e atades con cadeas aos enemigos. Decides / que defendedes a civilización e destruídela”, o home argumenta:

—É a guerra. Ti non podes entendela. A guerra
é a dinámica dos nosos ideais. A guerra
polo honor, pola libertá, pola civilización.
—De abondo te entendo. Matádesvos por palabras.
—Sí, palabras que son semente dun mundo mellor. (LNP, 140)

O DEREITO AO TRABALLO

O dereito a un traballo digno é un tema constante na poesía de Celso Emilio Ferreiro, articulado mediante a denuncia de casos diversos de explotación relacionados por veces coa infancia (“nenos limpabotas”¹⁷) ou co racismo (“en Rouba non hai black power / anque todos traballan coma negros”¹⁸). Alén destas circunstancias, o escritor levou a cabo un verdadeira exposición poética da teoría marxista da *plusvalía* no emblemático “Monólogo do vello traballador” de *Longa noite de pedra*, que foi oportunamente identificada pola crítica (Alonso Montero 1982: 106, Méndez Ferrín 1990: 106). O poema achéganos o *monólogo* dun home que, mentres toma o sol, recorda os cincuenta anos que traballou “sen so-sego”, comeu “o pan suando día a día”, gastou “o tempo co xornal do sábado”, e que andando os anos contrasta a situación coa do seu patrón nos seguintes termos:

Dinlle ao patrón a frol do meu esforzo
i a miña mocidade. Nada teño.
O patrón está rico á miña conta,
eu, á súa, estou vello.
Ben pensado, o patrón todo mo debe.
Eu non lle debo
nin xiquera iste sol que agora tomo. (LNP, 121)

Claudio Rodríguez Fer salientou “o afán didáctico e a intencionalidade crítica” (1989b: 303) da composición, ademais de apuntar como principal razón do seu éxito o feito de que

cando se popularizou o poema, existía unha absoluta demanda de análises críticas con respecto ás relacións sociais entre obreiros e patronos, así como de explicacións didácticas sobre as mesmas. O “Monólogo do vello traballador” satisfacía, pois, estas demandas críticas e didácticas a un tempo, invitando a tomar conciencia das inxusticias provocadas por un sistema capitalista que, nos tempos da dictadura, había que soportar en silencio. (*Ibidem*)

A explotación laboral foi formulada, cunha boa dose de ironía, en “Xoan vive moi ben en Caracas”, de *Antipoemas*. Neste caso establécese un diálogo explícito coa distopía de Aldous Huxley (“un mundo feliz, querido Aldous, / sin paxaros no amencer está che-

¹⁷ A, 387.

¹⁸ A, 362.

gando”), ao tempo que a denuncia se orienta cara ao sector da banca en canto verdadeiro beneficiario dos esforzos de Xoán, que “traballa e aforra sin descanso”:

Os beneméritos, filantrópicos industriás,
cos seus aliados mercantís en comandita
encheron as faltriqueiras, porque o diñeiro
de xaneiro a xaneiro é sempre do banqueiro. (A., 396)

O tema do traballo conflúe ademais na poesía de Celso Emilio Ferreiro co motivo da pobreza (“chove, chove na casa do probe / e no meu corazón tamén chove”¹⁹, presente na poesía social galega desde o Rexurdimento e abondo tratado na do escritor celanovés.

O dereito a unha vivenda non se restrinxe ao contexto galego senón que se estende tamén a un plano internacional enmarcado tamén na denuncia do capitalismo como motivo da pobreza e a exclusión. Así acontece na composición “Crónica bursátil”, de *Antipoemas*, que trata o motivo do desfiuzamento desde as coordenadas dun populoso barrio de Caracas. O texto bota man unha vez máis do rexistro informativo, así como da ironía:

Na hora do solpor,
cando a Bolsa atranca as súas portas,
cen nenos convertidos en facheiros
incendiaban de luz os arrozás.

O mesmo día, máis ou menos,
efectivos de forzas xudiciás,
procederon con mau mui pouco branda
a deshauciar cincoenta e seis familias
con débedas de alugueres, por fortuna
xente probe de escaso impedimento
que non dificultou o seu transporte
ó bairro de Vilalatas, rente ó río,
alí onde Caracas
convoca as súas cloacas. (A., 394)

O tema laboral aparece ademais vinculado na poesía do celanovés á emigración, circunstancia vivida en propia carne polo escritor e fonte dunha das principais polémicas nas que este se viu envolto. A súa estadía en Caracas, a onde se trasladou no ano 1966, transformou radicalmente a súa visión do fenómeno. Como pode apreciarse no abondoso paratexto público, nomeadamente nas entrevistas, a súa opinión foi evolucionando desde a defensa da emigración en canto saída para os galegos que foxen de

ser toupeiras fozando de cotío
na ingrata leira, escalazados sempre
con suor de forzados
entre o esterco de noites sin estrelas. (79),

no poema “Emigrantes”, e desde a proclama entusiasta dirixida a Fuco Buxán

¹⁹

LNP, 171

Mentras o tempo da patria non chega,
mentras non pase o tempo que denigra,
deixa ise escuro afán que te atafega,
Fuco Buxán, ¡emigra! (708)

A composición á que pertencen estes versos, “Carta a Fuco Buxán”, fora publicada en no primeiro número da revista *Vieiros* de México e incluída posteriormente en *Autoescolha poética* (1972) seguida dunha nota na que aclara que o poema fora escrito nun momento [1959] no que, “infruido por falaces versións que encol da emigración se facían a coitío [...], coidaba que alén do mar, nas Américas, latexaba o corazón dunha Galicia viva, activa e ceibe, dona dunha baril conciencia de pobo en marcha” (707) á que convidaba a unirse. O paratexto resulta sumamente clarificador a respecto da mudanza experimentada polo escritor sobre o tema da emigración, que o conduciu a posicións contrarias ao tempo que o condenou á polémica:

En 1966, seguindo a miña propia teoría, convertínme nun emigrante. Entón foime dado o triste privilexio de comprobar o meu lamentábel erro: a presunta Galicia non existía e, o que aínda era peor, non tiña existido nunca, salvo nas arelas dalgunhos históricos grupúsculos que, coma eu, foran atraguidos pola falsa imaxe do espello deformante, e loitaban, con máis tesón que éxito, por manter ergueitas as bandeiras do pobo.

Naturalmente, dende aquela data non soio refugo a miña trabucada teoría, sinon que sosteño a contraria: os pobos, cando teñen conciencia de sí mesmos, non emigran; enfréntanse barilmente coa adversidá e véncena colectivamente. (707)

A carraxe suscitada polo descubrimento doutra faciana da emigración e polas moitas hostilidades que atopou na Hermandad Gallega quedaron plasmados no libro *Viaxe ao país dos ananos*, habitado por supostos “irmáus na emigración” e onde “todo está prohibido” (VPA, 214).

OS DEREITOS DA LINGUA PROLETARIA DO MEU POBO

Entre os poemas máis populares de Celso Emilio Ferreiro figura, sen dúbida, o que leva por título “Deitado fronte ao mar”, no que o escritor leva a cabo unha contundente defensa dos dereitos lingüísticos:

Língua proletaria do meu pobo,
eu fálo porque sí, porque me gusta,
porque me peta e quero e dame a gana²⁰. (LNP, 176)

O argumento refórzase ademais con consideracións de natureza sociolingüística (“pequenos mequetrefes sen raíces / que ao por a garavata xa non saben / afirmarse no amor

²⁰ Os dereitos como falante volven ser argüídos como argumento na resposta que lle dá a Xosé Fernández Ferreiro nunha entrevista publicada en *La Noche*, en 1964: “—¿Habla usted corrientemente el gallego? —Sí. —¿Por qué? —Por varias razóns: a) Porque quero e me gusta; b) Porque é a forma máis natural que teño de expresión; e c) Porque son español, e a lengoa galega é unha lengoa española” (Nicolás 2009: 125)

dos devanceiros) e, sobre todo, con alusións a elementos cun valor fortemente identitario: “falar a fala nai, / a fala dos abós que temos mortos”, “maríneiros, labregos da linguaxe / remo i arado, proa e rella sempre” (*ibidem*).

A defensa dos dereitos lingüísticos e a reivindicación do idioma como trazo identitario insírense ademais nunha composición que redundando no tema da solidariedade cos oprimidos, tan presente na obra do escritor. Deste xeito, reafírmase na súa poesía comprometida cos *sufridores*, os *desherdados* e o ser humano en xeral:

Eu fáloa porque sí, porque me gusta
e quero estar cos meus, coa xente miña,
perto dos homes bos que sofren longo
unha historia contada noutra língoa.

[...]

Eu non podo arredar as miñas verbas
de tódolos que sofren neste mundo.
E tí vives no mundo, terra miña
[...]. (*LNP*, 176-177)

A POESÍA-VERDADE

O percorrido pola obra poética de Celso Emilio Ferreiro permite apreciar como o escritor leva a cabo unha verdadeira defensa dos Dereitos Humanos que ten como piares centrais a defensa da vida, a liberdade e a igualdade, e que non esquece a situación particular do pobo galego nin ignora tampouco as tensións e conflitos do ámbito internacional.

Tal defensa debe enmarcarse nunha concepción da poesía como un vehículo para a transmisión de ideas, unha poesía *comprometida* e *social*, adxectivo este último do que o escritor ten refugado ocasión polas connotacións negativas que chegou a adquirir²¹. A do celanovés é, en definitiva, unha poesía sobre o ser humano (“eu estou entre vós / e de vós falo, / homes” inserida nunhas coordenadas concretas:

Eu canto dende dentro do meu pobo.
Tido,
metido,
prometido
comprometido
cos homes, meus irmáus,
meus camaradas na loita
pola libertá (*VPA*, 280),

²¹ Cfr.: “No acepto, pues, el nombre de poesía social o de protesta que suele dársele a esta poesía, porque entiendo implica una nomenclatura inexacta y peyorativa. Toda poesía es social puesto que se hace para la sociedad. Y no es la poesía la protestataria, sino la realidad que a veces refleja esa poesía” (entre- vista de Felipe Farías, 1971; Nicolás 2009: 75-76).

versos que o autor parafraseou, nunha entrevista concedida a Felipe Farías no ano 1971 do seguinte xeito:

Yo hago una poesía solidaria con el hombre, mi compañero el la servidumbre de sufrir la historia. (Nicolás 2009: 75)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO MONTERO, Xesús. 1982. *Celso Emilio Ferreiro*. Madrid: Júcar.
- FREIXANES, Víctor. 1976. *Unha ducia de galegos*. Vigo: Galaxia.
- HERMIDA, Modesto. 1989. “Celso Emilio Ferreiro e a plusvalía”. *Boletín Galego de Literatura*, 1, Homenaxe a Celso Emilio Ferreiro, pp. 14-21.
- MÉNDEZ FERRÍN, Xosé Luís: (1990): *De Pondal a Novoneyra. Poesía galega posterior á guerra civil*. Vigo: Xerais, 2ª ed.
- NICOLÁS, Ramón. 1992. O soño sulagado, *de Celso Emilio Ferreiro*. Vilaboa: Edicións do Cumio, col. Guías de Lectura.
- NICOLÁS, Ramón (ed.). 2004. *Celso Emilio Ferreiro. Poesía galega completa*. Vigo: Xerais.
- NICOLÁS, Ramón. 2009. *Conversas con Celso Emilio Ferreiro*. Vigo: Xerais.
- NICOLÁS, Ramón, Xurxo Souto e Mónica Rodríguez Vázquez. 2008. *Celso Emilio Ferreiro. Fotobiografía sonora*. Sarria: Ouvirmos.
- RODRÍGUEZ FER, Claudio. 1989a. “Celso Emilio Ferreiro e a plusvalía”. *Boletín Galego de Literatura*, 1, Homenaxe a Celso Emilio Ferreiro, pp. 50-57.
- RODRÍGUEZ FER, Claudio. 1989b. “O texto na historia social. Celso Emilio Ferreiro e a plusvalía”. *Poesía galega. Crítica e metodoloxía* Vigo: Xerais, pp. 295-303.
- TARRÍO VARELA, Anxo. 1994. *Literatura galega. Aportacións para unha historia crítica*. Vigo: Xerais.
- VILLAR, Miro. 1998. O soño sulagado *de Celso Emilio Ferreiro*. Vigo: Xerais, col. *Unha lectura de*.

Dereitos lingüísticos da infancia

Inmaculada MAS ÁLVAREZ
Luz ZAS VARELA
Universidade de Santiago de Compostela

INTRODUCCIÓN

Falar de dereitos lingüísticos supón, desde a formulación feita por Skutnabb-Kangas & Phillipson, entendelos cando menos desde dúas perspectivas: como dereitos individuais e como dereitos colectivos. Se así mesmo aplicamos o concepto á infancia, que é o tema sobre o que versa esta contribución, pode ser inspirador contemplar estes dous puntos de vista. Por unha banda e parafraseando os autores de referencia (Skutnabb-Kangas & Phillipson, 1994: 7-8), os dereitos lingüísticos implican, no nivel individual, que todo o mundo —nenas, nenos e rapaces— poida ter unha identificación positiva coa(s) súa(s) lingua(s) materna(s), e que dita identificación sexa aceptada e respectada por outros, con independencia da lingua ou variedade que se fale. No que se refire ao nivel colectivo, atinxe, por outra banda, ao dereito dos grupos minoritarios a existiren, a empregaren e desenvolveiren a súa lingua, e, con especial incidencia sobre a poboación infantil, a estableceren e manteren escolas. Unha reflexión sobre a maneira en que están recollidos os aspectos lingüísticos e culturais no marco xeral dos dereitos da infancia, atendendo ás devanditas perspectivas, é o obxectivo deste capítulo.

A LINGUA NA DECLARACIÓN DOS DEREITOS DE NENAS E NENOS

O 20 de novembro de 1959, as Nacións Unidas aprobaron unha “Declaración dos Dereitos do Neno” con dez principios básicos que, dende aquela, constituíron unha referencia sobre a que reformular, precisar e ampliar os termos dos dereitos civís, políticos, económicos, sociais e culturais da infancia, reflectindo as diferentes situacións nas que se poden atopar os nenos e mozos de todo o mundo¹. A data da aprobación deu lugar a sinalar cada 20 de novembro como Día Universal do Neno.

¹ Estes principios formuláronse a partir da primeira declaración sistemática, redactada en 1924 por Eglantyne Jebb, fundadora da organización internacional *Save the Children*. Pódense consultar máis detalles sobre o xérmolo da declaración en <https://dhpedia.wikispaces.com/Derechos+del+niño>.

Dereitos das Nenas e dos Nenos²

1. Dereito á igualdade sen distinción de raza, cor, sexo, idioma, relixión, opinións políticas ou de outra índole, orixe nacional ou social, posición económica, nacemento ou outra condición, sexa do propio neno, sexa da súa familia.
2. Dereito a unha protección especial para o seu desenvolvemento físico, mental e social.
3. Dereito a un nome e unha nacionalidade desde o momento do seu nacemento.
4. Dereito a gozar dunha boa alimentación, dunha vivenda digna e dunha atención sanitaria axeitada.
5. Dereito a recibir tratamento, educación e coidado especiais para os nenos física ou mentalmente diminuídos.
6. Dereito ó amor e á comprensión por parte dos pais e a sociedade.
7. Dereito á educación gratuita e obrigatoria, e ao lecer infantil.
8. Dereito a ser socorrido en primeiro lugar en caso de catástrofes.
9. Dereito a ser protexido contra o abandono e a explotación no traballo.
10. Dereito a medrar dentro dun espírito de solidariedade, de comprensión, de amizade e de xustiza entre os pobos.



[Ilustración de Quino de 1977, tomada de www.pekegifs.com/derechos.htm]

O factor da lingua está contemplado, de xeito explícito, no primeiro Principio, xa que ao longo da historia da humanidade constituíu un motivo de discriminación non poucas veces asociado á relixión ou á etnia. Idioma, crenzas e raza adoitan ser elementos esenciais de identidade dos individuos e dos grupos humanos e, como tales, son transmitidos de maneira natural de xeración en xeración. Con frecuencia as linguas ou variedades lingüísticas que nenos e nenos adquiren e coñecen no seo da familia ou do grupo social máis inmediato non se manifestan como elementos estigmatizantes ata o momento da escolarización, polo que resulta fundamental facer fincapé na consecución e mantemento dun ámbito escolar

² A adaptación e versión en galego é nosa.

respectuoso e inclusivo, así como dun marco legal que garanta no ensino e, en contextos multilingües, a relevancia das linguas minorizadas. Volvemos sobre esta cuestión nos apartados finais.

Ten marcado carácter individual o expresado no Principio 3, que en boa medida presenta tamén vinculación coa lingua e a comunicación lingüística, o dereito a un nome —e a unha nacionalidade— dende o momento do nacemento. Ambos os dous dereitos vulnerados, xa como punto de partida, en procesos delictivos de venda e tráfico de nenos, un problema preocupante na actualidade en non poucos países. Tampouco os procedementos de protección de menores ou mesmo os de adopción salvagardan sempre o formulado neste principio, moitas veces coa consideración de que se trata de factores que hai que deixar de lado para dar prioridade ao verdadeiramente importante —o debate sobre que sexa ao que se lle conceda a maior relevancia permanece aberto.

De maneira indirecta, a énfase na protección especial para favorecer o mellor desenvolvemento (Principio 2) contempla tacitamente a adquisición da linguaxe, en concreto outorgando relevancia a un estreito vínculo coa nai. Pensemos que un apego ben establecido nos primeiros anos de vida é básico para un desenvolvemento físico, cognitivo e social saudable sobre o que se vai cimentando a formación da persoa como individuo completo. Léase o desenvolvemento do título “Dereito ao amor e á comprensión por parte dos pais e a sociedade”, no que se fai fincapé nisto mesmo:

Principio 6: nenas e nenos precisan de amor e comprensión para o pleno e harmonioso desenvolvemento da súa personalidade. Sempre que sexa posible, deberán medrar baixo o coidado e responsabilidade dos seus pais e, en todo caso, nun ambiente de afecto e seguridade moral e material; salvo casos excepcionais, non deberá separarse a nenas e nenos de corta idade da súa nai³.

Trinta anos despois da primeira formulación dos Dereitos, na data da celebración do Día mundial da infancia, tivo lugar o tratado de 1989, coñecido como Convención dos Dereitos dos Nenos e nenas (CDN). Consiste nunha revisión, aprobada como tratado internacional de dereitos humanos, na que se amplía polo miúdo o primeiro xérmolo de 1959. Recoñécese, ao longo de 54 artigos, que a infancia —o conxunto de seres humanos menores de 18 anos— está constituída por individuos con dereito ao pleno desenvolvemento físico, mental e social e con dereito a expresaren libremente as súas opinións. A CDN é de carácter obrigatorio para todos os estados firmantes, que deben adoptar medidas para faceren efectivos os dereitos recoñecidos no tratado.

As únicas mencións á lingua atopámolos nos artigos 2 e 30, nos que se subliña o xa perfilado no primeiro principio de 1959.

³ Como é ben sabido, o aloxamento conxunto de nai e bebé propicia o mellor comezo posible para un desenvolvemento óptimo, garantido grazas á lactación natural. A Organización Mundial da Saúde recomenda a lactación materna exclusiva durante os seis primeiros meses de vida e xunto con outros alimentos ata os dous anos. Nótese que a protección e axuda á lactación materna garante unha base sólida, a partir do contacto frecuente entre nai e bebé, para a adquisición da linguaxe en todas as súas dimensións.

Artigo 2

O respecto de todos os enunciados con independencia da raza, cor, sexo, idioma, relixión, opinión pública ou de outra índole, orixe nacional, étnica ou social, posición económica, impedimentos físicos, nacemento ou calquera outra condición do neno, dos seus pais ou dos seus representantes legais.

Aínda que o idioma aparece neste artigo mencionado nunha enumeración xunto a outros factores, téñase en conta que a lingua, tanto como elemento identitario coma no que supón en calidade de motor de socialización, cohesión, desenvolvemento cultural, implica unha caracterización que reúne ou engloba diversos aspectos fundamentais para o crecemento individual e colectivo. Por iso consideramos que é preciso destacar o seu protagonismo e preeminencia á hora de referírmonos, de xeito xeral, aos dereitos da infancia. Nótese que a perspectiva individual vese ampliada, no texto do Artigo 2, ao ámbito familiar.

Artigo 30

Nos Estados nos que existan minorías étnicas, relixiosas ou lingüísticas, ou persoas de orixe indíxena, non se negará a un neno que pertenza a tales minorías ou que sexa indíxena o dereito que lle corresponde, en común cos demais membros do seu grupo, a ter a súa propia vida cultural, a profesar e practicar a súa propia relixión, ou a empregar o seu propio idioma.

DEREITOS LINGÜÍSTICOS E OBOECTIVOS DO MILENIO

En setembro de 2000 levouse a cabo o Cume do Milenio na Sede das Nacións Unidas de Nova York, co propósito de reafirmar os compromisos establecidos pola Organización das Nacións Unidas na Carta das Nacións asinada en 1945. Presentouse, pois, unha nova perspectiva de avance no cumprimento dos dereitos da infancia a través dos Obxectivos de Desenvolvemento para o Milenio, acordo asinado por 189 estados membros de Nacións Unidas, e co ano 2015 como data de referencia para a súa consecución. Os obxectivos concretos que se estableceron foron oito:

- Obxectivo 1. Erradicar a pobreza extrema e a fame.
- Obxectivo 2. Lograr o ensino primario universal.
- Obxectivo 3. Promover a igualdade entre os sexos e a autonomía da muller.
- Obxectivo 4. Reducir a mortalidade dos menores de 5 anos.
- Obxectivo 5. Mellorar a saúde materna.
- Obxectivo 6. Combater o VIH/SIDA, o paludismo e outras enfermidades.
- Obxectivo 7. Garantir a sustentabilidade do medio ambiente.
- Obxectivo 8. Fomentar unha asociación mundial para o desenvolvemento.

Estes obxectivos supoñen un compromiso colectivo da comunidade internacional para avanzar no desenvolvemento humano dos países. Seis de entre os oito formulados implican á infancia: os referidos á saúde, educación, protección e igualdade. Como vemos, non hai ningunha mención expresa e extensa aos dereitos lingüísticos da infancia en ningún destes ámbitos.

Polo que respecta á educación e á infancia, os obxectivos que demandan accións específicas consisten en lograr o ensino primario universal e velar por que, para o ano 2015, todos os nenos e nenas do mundo poidan rematar un ciclo completo do ensino primario. Es-

tablécese unha serie de indicadores que permitan valorar en que medida pode ser alcanzado este obxectivo, tales como a taxa de cobertura neta da educación primaria e a porcentaxe de alumnado que comeza o primeiro grao e chega ao quinto. Así pois, o obxectivo número 2 fala do dereito á educación, pero non se recolle especificamente a situación dos grupos lingüísticos desfavorecidos, nin propiamente a situación lingüística na escola; con todo, Nacións Unidas constata que as poboacións de minorías étnicas, lingüísticas e relixiosas teñen menos oportunidades educativas que o resto da poboación⁴.

Hai que acudir á Declaración Universal de Dereitos Lingüísticos (Barcelona, 6 de xuño de 1996) para atoparmos formulacións explícitas sobre os dereitos lingüísticos na educación. Como punto de partida subliñamos, no que se refire xa concretamente á educación, o artigo 24:

Toda comunidade lingüística ten dereito a decidir cal debe ser o grao de presenza da súa lingua, como lingua vehicular e como obxecto de estudo, en todos os niveis da educación *dentro do seu territorio*: preescolar, primario, secundario, técnico e profesional, universitario e formación de adultos.

Destacamos coa cursiva a vinculación entre lingua e territorio pois, ao noso modo de ver, non pode entenderse como unha vinculación natural, dado que nos procesos de substitución das linguas prodúcese con frecuencia a redución da base territorial ou a súa fragmentación. Hai que ter en conta que unha lingua é un medio de adecuación ao contorno: a categorización do espazo, do tempo, as referencias persoais, etc.; cada lingua contén, xa que logo, no referente ao léxico e a outras categorías, a impronta e os sinais de todo o que precisa nomear no mundo particular no que se desenvolve. A lingüista Carme Junyent, no seus *Estudis africans*, exemplifica as diferenzas con respecto ás expresións numerais nas linguas. Así, para marcar as cantidades as linguas fan diferenzas sustanciais; a expresión numérica é universal, todas as linguas teñen numerais no uso oral, pero hai linguas que expresan a unidade, outras a parella ou a multitude (un, dous, moitos); outras contan ata cinco, os dedos dunha man; e outras chegan a dez, as dúas mans.



[Banda de Quino tomada de www.historieteca.com.ar]

⁴ Unha análise de datos de enquisas realizadas en 17 países mostra que, en Primaria, a taxa de asistencia escolar neta para os grupos de poboación menos desfavorecidos é 1,7 veces maior que a dos grupos máis desfavorecidos; e que, no ensino secundario, esta cifra se multiplica por seis (www.un.org/spanish/millenniumgoals/).

Volvamos á Declaración Universal de Dereitos Lingüísticos, xa que aínda se especifica máis no seguinte artigo, o 25:

Toda comunidade lingüística ten dereito a dispor de todos *os recursos humanos e materiais necesarios* para conseguir o grao desexado de presenza da súa lingua en todos os niveis da educación dentro do seu territorio: ensinantes debidamente formados, métodos pedagóxicos axeitados, manuais, financiamento, locais e equipos, medios tecnolóxicos, tradicionais e innovadores [A cursiva é nosa].

O certo é que, fronte ao que predica este artigo, planifícase á marxe das relacións de cada comunidade: dáse prioridade á lingua oficial e non se teñen en conta as linguas das comunidades, e o máis frecuente é que a escolarización dos rapaces, moitas veces plurilingües, sexa nunha lingua allea a súa comunidade de fala. Carme Junyent (2009) considera que a alternativa para evitar a voracidade globalizadora é manter as posibilidades de referencias cognitivas e espacio-temporais que nos permiten as linguas, é manter a diversidade lingüística e cultural.

ALGÚNS EXEMPLOS ACTUAIS

Exemplos abundan, mais nestas páxinas imonos referir só a dous casos nos que destacamos o feito común de subliñar os dereitos das diferentes comunidades indíxenas a preservaren, cultivaren e desenvolveren a súa identidade cultural e lingüística⁵. Neste sentido, Müller de Oliveira (2003: 10) apunta que, tal como sucede no Brasil, aínda que as linguas de determinadas minorías sexan ensinadas nas escolas e centros oficiais, esas linguas

São ensinadas hoje, entretanto, tanto ideológica como metodologicamente, como línguas estrangeiras, e não como as línguas comunitárias e maternas que efetivamente são, o que tem conduzido ao pouco sucesso do seu ensino, desvinculado que ele é das práticas lingüísticas das comunidades em questão.

Como é ben sabido, a inmensa diversidade lingüística de América decreceu, dende a chegada de Colón, a consecuencia dos procesos colonizadores. Como exemplo, calcúlase que en Brasil existían antigamente unhas 1.200 linguas, mais na actualidade só se manteñen unhas 170, a maioría en avanzado proceso de extinción. O guaraní é a única lingua amerindia cooficial dende 1992 nun estado americano completo, o de Paraguai. Outras linguas non gozan de ningún grao de oficialidade ou son oficiais en parte do territorio, como por exemplo o quechua ou o aimará en Perú. Todos os estados de América teñen como linguas oficiais unha ou varias das levadas ao continente polos europeos: o español, o inglés, o francés ou o portugués.

⁵ A selección de exemplos propón casos afastados da realidade galega. No manual de Ferreira Fernández *et al.* (2005) pódese atopar unha visión ampla dos dereitos lingüísticos que teñen os cidadáns galegos, tanto nas súas relacións cos poderes públicos como nas relacións privadas.

[Mapa tomado de www.ethnologue.com]

Como primeiro exemplo ímonos referir á comunidade mapuche en América do Sur. Os mapuches (tamén mapudungun, *mapuche*, ‘xente da terra’) son un pobo indíxena da zona centro-sur de Chile (rexións da Araucanía, do Biobío, Metropolitana, dos Ríos e dos Lagos) e do suroeste de Arxentina (provincias do Neuquén, Río Negro e o Chubut).

A súa lingua, coñecida como mapudungun, mapuche ou araucano, non é considerada oficial nin en Chile nin en Arxentina, e ten na actualidade uns de 300.000 falantes nativos (segundo datos de *Ethnologue*).

Ao respecto da situación na educación queremos chamar a atención sobre o seguinte dato: o SIMCE, que é o sistema nacional de medición de resultados de aprendizaxe do Ministerio de Educación de Chile, subliña que as políticas educativas chilenas actuais non recoñecen os dereitos dos pobos indíxenas, o que supón que todos os rapaces son escolarizados en castelán, con independencia das súas lingua materna. En concreto no caso da comunidade mapuche, os resultados do SIMCE 2007 estiveron moi por debaixo dos promedios nacionais. É indubidable que o actual sistema de ensino-aprendizaxe implementado polo Estado cara aos pobos indíxenas non acada uns niveis nas destrezas lingüísticas básicas que permitan aos estudantes desenvolvérense axeitadamente, nin na súa lingua materna nin na lingua da escola (E. Loncon Antileo 2002 e L. Loncon Antileo 2007). Esta situación pon de manifesto o fracaso dun modelo educativo monolingüe e uniformador no que se outorga preeminencia á lingua castelá a custo do desprazamento das linguas orixinarias, neste caso o mapudungun.

As experiencias que están a desenvolverse en Latinoamérica en relación coa atención educativa á diversidade cultural e lingüística representan unha perspectiva innovadora na que un dos eixes principais é o emprego e desenvolvemento da lingua materna como vehículo fundamental de aprendizaxe e comunicación⁶.

⁶ Véxase a iniciativa de www.redinnovemos.org, creada en 2001. En *Educación intercultural bilingüe: debates, experiencias y recursos* hai un interesante conxunto de materiais diversos para abordar o tema da interculturalidade na aula, en especial con respecto aos pobos indíxenas; textos, vídeos,

O noso segundo exemplo está centrado na situación da coñecida como Educación Intercultural Bilingüe (EIB, tamén as veces EBI) en comunidades de Perú, México ou Arxentina. No momento actual ponse de manifesto que non abonda con deseños e propostas de EIB que se limiten a incorporar a lingua indíxena ao currículo escolar, incluíndo ademais o castelán como segunda lingua. Tanto a priorización da lingua escrita para a introdución das linguas indíxenas na escola, como a aplicación de esquemas propios do castelán —da súa estrutura discursiva ou das súas características gramaticais— a linguas tan afastadas tipolóxicas e culturalmente del, como o quechua, son actuacións non exentas de polémica (Sichra 2005, Vigil *et al.* 2005). Por outra banda, unha vez que as linguas indíxenas forman parte do sistema educativo, o seguinte paso é que se asuma que ensinar na lingua materna dos nenos e das nenas é o recoñecemento dun dereito (Vigil 2007).

Non podemos hoxe deixar de constatar que as limitacións da “oficialización” dun discurso favorable á interculturalidade suscitan novas perspectivas críticas tamén no eido educativo, con máis forza nesta primeira década do século. Como explica Sartorello (2009: 87):

Es así que, sin censurar o dejar a un lado los conocimientos escolares convencionales, se desarrolla un proceso de articulación intercultural crítico, analizando, discutiendo y contrastando los conocimientos escolares/universales con los valores culturales y sociales propios de las comunidades indígenas.

MIGRACIONES E DEREITOS LINGÜÍSTICOS

Outro aspecto sobre o que queremos chamar a atención é a crecente concentración de poboación en núcleos urbanos, un feito que está a modificar profundamente o mapa lingüístico do mundo nunha liña que leva aparelhada frecuentemente a discriminación de individuos e comunidades pola súa fala e, sobre todo, de todos aqueles que non coñecen as linguas e variedades de prestixio ou de poder.

É responsabilidade de todos respectar a cultura e a lingua dos individuos e fomentar e facilitar a cooperación coas comunidades de acollida. Todas as linguas e variedades poden ser aprendidas e poden ser empregadas como medio de integración —non de enfrontamento— e, desde logo, o feito de aprendelas non implica renunciar ao propio legado lingüístico.

De novo acudimos á Declaración Universal dos Dereitos lingüísticos, xa que no seu artigo número 1 inclúe tanto as *comunidades lingüísticas*, asentadas historicamente nun espazo territorial determinado, como os *grupos lingüísticos*: inmigrantes, refuxiados, deportados ou membros das diásporas. No artigo número 4 recoñece que as comunidades lingüísticas diferentes da propia teñen o dereito e o deber de *manteren con ela unha relación de integración*, o que non implica renunciar as súas características culturais, xa

cancións, actividades, imáxenes e outros recursos para facer visible a realidade multicultural. Pódese acceder a estes materiais en <http://coleccion.educ.ar/coleccion/CD9/contenidos/index.html>.

que a integración é entendida como a posibilidade de que *poidan conserva-las súas características culturais de orixe, pero compartan coa sociedade que as acolle as referencias, os valores e os comportamentos suficientes para permitir un funcionamento*.

Isto resulta especialmente importante cando se trata da infancia estranxeira, xa que tanto a lingua familiar como a lingua adoptiva da escola son determinantes para o éxito ou fracaso no sistema educativo. Desde que Cummins (1981) realizou unha investigación en Toronto (Canadá) co obxectivo de comprobar o tempo que o alumnado de orixe estranxeira tardaba en adquirir a lingua da escola e a eficacia de diferentes modelos de aprendizaxe do inglés como segunda lingua, outros moitos investigadores chegaron a conclusións semellantes: comprobouse nos diversos estudos que o alumnado hispano precisaba dunha media de seis anos para equipararse ao alumnado nativo no coñecemento da lingua académica⁷.

Dende esta perspectiva, Ignasi Vila realizou diversos traballos nos que investigaba os resultados escolares da infancia estranxeira en Cataluña, que é sometida a un cambio de lingua entre fogar e escola. Vila constata que son precisos varios anos para que os infantes logren equiparar as súas habilidades lingüístico-cognitivas ás conversacionais, xa que estas axiña son adquiridas, nuns dous anos (Vila 2008). Como teñen demostrado estudos diversos, cando unha criatura aprende unha lingua, aprende tamén un xeito particular de codificar a realidade, aquel que vén marcado pola forma en que o fai a súa lingua. Os estudos mostran que cando se adquire unha nova lingua, a adquisición dos significados, así como as formas arbitrarias de realízalos (que son diferentes da lingua propia) requiren un grande esforzo. A lingua inicial pode constituír, xa que logo, un obstáculo, no caso de que a distancia tipolóxica entre ambas linguas sexa moi grande (Vila 2008: 5).

Un estudio moi completo de Thomas & Colier engade un novo aspecto ás investigacións, xa que comproba que o alumnado que recibira ou recibía instrucións nas aulas na súa lingua inicial tardaba menos tempo en dominar o inglés académico (cit. en Vila 2008: 2). Así pois, un factor moi importante pasa a ser a escolarización da infancia na súa lingua inicial.

O que estamos a comprobar é que os rapaces e rapazas, con independencia da lingua vehicular da escola, non son incompetentes lingüísticamente; saben usar a lingua e, polo tanto, faise preciso propoñer condicións educativas e didácticas que permitan a transferencia entre as linguas.

Por outra banda, podemos atopar situacións nas que unha mesma lingua é dominante nun lugar —como por exemplo a lingua española ou castelá na América do Sur— e noutro lugar pasa a ser a ameazada —por exemplo, o castelán nas escolas do EEUU—; ou nas que persoas migrantes e os seus fillos se vexan obrigados a abandona-

⁷ Os traballos de Hakuta *et al.* (2000) demostran que, nos Estados Unidos, mesmo nas escolas que teñen un alto prestixio polos seus resultados en inglés coa poboación estranxeira, este alumnado tarda cinco anos en equiparar o seu dominio formal da lingua oral cos seus pares de lingua inglesa, e precisa entre catro e sete anos para dominar o inglés académico.

ren a súa lingua. Nestes casos sería desexable chegar a un certo equilibrio entre o dereito a conservar o seu propio legado cultural e o dereito a integrarse na comunidade de acoillida (Mas Álvarez & Zas Varela 2009a).

PARA REMATAR: INTEGRANDO LINGUAS

Tamén para Europa a diversidade lingüística e o respecto dos dereitos lingüísticos da infancia na escola constitúen un reto. A divulgación e xeralización do *Marco común europeo de referencia para as linguas* (MCER) supuxo xa un cambio na consideración do ensino e aprendizaxe de linguas en Europa ao rematar o século pasado.

Como é ben coñecido, o documento ofrece un enorme aparello de definicións, recursos e instrumentos para levar a cabo a tarefa de ensinar linguas con eficacia, entre eles o chamado *Portfolio Europeo das Linguas* (PEL). En concreto, o traballo co apartado dedicado á biografía contén un enorme potencial de actividades encamiñadas a darlle protagonismo ao plurilingüismo e serve para que o alumnado exprese as súas experiencias coas linguas e manteña un punto de vista reflexivo sobre a diversidade de linguas que se falan ao seu redor. Deste xeito, na proposta chamada “As miñas linguas”, os estudantes deben reflexionar sobre as linguas que coñecen e o que saben facer con elas (Cassany 2006). Un bo exemplo de utilización do PEL é o de Martínez Sallés (2010), que mostra unha experiencia desenvolvida nun contexto multilingüe e apunta algunhas conclusións sobre a eficacia do PEL como ferramenta para a educación da competencia plurilingüe e a creación de espazos de convivencia lingüística.

Sabemos que o capital lingüístico de moitos centros escolares apenas se fai visible. Nalgúns casos atopamos carteis en linguas diferentes ou un espazo puntual para alguna festa multicultural, pero non abonda. Non podemos pensar que cada lingua vai estar presente na escola de xeito curricular, digamos “de maneira regulamentada”; porén, é responsabilidade de lingüistas e de docentes de linguas presentar maneiras, metodoloxías, buscas para cando menos facer visible a diversidade de linguas e de variedades e favorecer a integración dos escolares, nenos e nenas “portadores” de cada unha delas, deixando atrás a desafortunada discriminación por causa da lingua familiar, ao mesmo tempo que se propicia a superación de prexuízos lingüísticos de diverso tipo e se constrúen actitudes positivas cara ás linguas e a convivencia das culturas (Mas Álvarez & Zas Varela 2009b).

A educación na diversidade e a toma de conciencia das linguas e culturas son maneiras de fomentar e experimentar o respecto polos dereitos lingüísticos da infancia, pero son tamén punto de partida nunha aposta polo enriquecemento do ensino. Como sintetizan Skutnabb-Kangas & Dunbar (2010: 91):

A prerequisite for even starting to listen to ITM [Indigenous / Tribal or minority] voices for good education is a change of ideology, from seeing ITMs and the many languages as problems, to seeing diversity as an enrichment, and proper education for ITMs as a human right. In this phase, *enrichment-oriented* theorising must emerge, also in education. Bi- or multilingualism is in it increasingly seen as something positive, not

only for ITMs themselves (for whom it is necessary) but also for the dominant groups and for the whole society.

BIBLIOGRAFÍA

- BESALÚ, Xavier & Ignasi VILA (2007): *La buena educación: libertad e igualdad en la escuela del siglo XXI*. Madrid: Catarata.
- CASSANY, Daniel (2006): *El Portfolio Europeo de las Lenguas y sus aplicaciones en el aula*. Madrid: Ministerio de Educación.
- COMRIE, Bernard *et al.* (1997): *The Atlas of Languages*. Londres: Quarto Publ.
- CUMMINS, J (1981): "The role of primary language development in promoting educational success for language minority students". En AA.VV.: *Schooling and Language Minority Students: A Theoretical Framework*. Los Angeles: California State University, 3-49.
- Educación intercultural bilingüe: debates, experiencias y recursos*. Colección educ.ar, CD9, do Programa Nacional Educación Intercultural Bilingüe do Ministerio de Educación, Ciencia e Tecnoloxía de Arxentina.
- FERREIRA FERNÁNDEZ, Antonio Xavier, Alba NOGUEIRA LÓPEZ, Anxo TATO PLAZA & Luís VILLARES NAVEIRA (2005): *Estatuto xurídico da lingua galega*. Vigo: Edicións Xerais.
- FISHMAN, Joshua A. (1991): *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Philadelphia: Multilingual Matters.
- HALE, Ken *et al.* (1992): "Endangered languages". *Language* 68/1, 1-42.
- HAKUTA, K., Y. G. BUTLER & D. WITT (2000): *How Long Does It Take English Learners to Attain Proficiency?* Santa Barbara, CA: University of California Linguistic Minority Research Institute.
- JUNYENT, Carme (1996): *Estudis africans*. Barcelona: Empúries.
- JUNYENT, Carme (2009): "Es necessari preservar la diversitat lingüística?". En M. Teresa Díaz García, Inmaculada Mas Álvarez e Luz Zas Varela (eds.): *Diversidade lingüística e cultural no ensino de linguas*. Santa Comba: TresCtres Edicións, 27-36.
- LONCON ANTILEO, Elisa (2002): *El Mapudungun y Derechos Lingüísticos del Pueblo Mapuche*, Working Paper Series 4, Ñuque Mapuförlaget.
- LONCON ANTILEO, Lautaro (2007): *Nuestro Mapudungun como Derecho Lingüístico (Un análisis desde la perspectiva de los Derechos Humanos)*. En www.mapuexpress.net.
- MARTÍNEZ SALLÉS, Matilde (2010): "Mis lenguas, mis joyas. El Portfolio Europeo de las Lenguas, un instrumento para fomentar el respeto a la diversidad lingüística y cultural". *Textos*, 54 33-44.
- MAS ÁLVAREZ, Inmaculada & Luz ZAS VARELA (2009a): "El Manifiesto de Santander y las Propuestas de Alicante. La enseñanza de segundas lenguas a inmigrantes y refugiados". *Segundas lenguas e inmigración en red* 2, 90-103.
- MAS ÁLVAREZ, Inmaculada & Luz ZAS VARELA (2009b): "Tomando conciencia da diversidade lingüística e cultural". En M. Teresa Díaz García, Inmaculada Mas Álvarez & Luz Zas Varela (eds.): *Diversidade lingüística e cultural no ensino de linguas*. Santa Comba: TresCtres Edicións, pp. 83-118.
- MÜLLER DE OLIVEIRA, Gilvan (2003): *Declaração universal dos direitos lingüísticos. Novas perspectivas em política lingüística*. Florianópolis: IPOL.
- Nacións Unidas (2009): *Objetivos de desarrollo del Milenio. Informe 2009*. En www.un.org/spanish/millenniumgoals/

- SARTORELLO, Stefano Claudio (2009): "Una perspectiva crítica sobre la interculturalidad y educación intercultural bilingüe: El caso de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) y educadores independientes en Chiapas", *Revista Latinoamericana de Educación inclusiva* 3/2, 77-90.
- SICHRA, Inge (2005): *Bilingüismo y educación en la región andina: en búsqueda del aporte de la educación al mantenimiento de las lenguas indígenas*. En <http://coleccion.educ.ar/coleccion/CD9/contenidos/sobre/pon4/index>.
- SKUTNABB-KANGAS, Tove & Robert PHILLIPSON (1994): "Linguistic human rights, past and present", "Linguistic Human Rights and Development". En Hamelink, Cees J. (ed.): *Ethics and Development. On Making Moral Choices in Development Co-operation*. Kampen: Kok, 56-69.
- SKUTNABB-KANGAS, Tove & Robert DUNBAR (2010): *Indigenous Children's Education as Linguistic Genocide and a Crime Against Humanity. A Global View. Gáldu Cála, Journal of Indigenous People's Rights* 1/2010. En www.tove-skutnabb-kangas.org/en/books-articles-since-2000.htm.
- TRAPNELL, Lucy (2005): "La Educación Intercultural Bilingüe en Perú: debilidades y aportes al desarrollo local". En Hernaiz, Ignacio, Erick Sanjinés Chávez e Verónica Villarán (comp.), *Educación y desarrollo local: tensiones y perspectivas reflexiones sobre experiencias en la región andina*. Instituto Internacional de Planeamiento de la Educación (IIPE) – UNESCO Buenos Aires.
- VIGIL, Nila (2007): *El papel de la EIB en la defensa de los derechos lingüísticos*. En <http://nilavigil.wordpress.com/2007/12/26/el-papel-de-la-eib-en-la-defensa-de-los-derechos-linguisticos>.
- VIGIL, Nila, Ana Janampa, Andrea Patriau & Roberto Zariquiey (2005): *Lineamientos para la elaboración de gramáticas pedagógicas en lenguas indígenas*. Lima: DINEBI, mimeo.
- VILA, Ignasi (2004): "Lengua, escuela e inmigración", En <http://amaraberri.org/topics/diadia/arin/nacho2>.
- VILA, Ignasi (2008): "Lengua familiar y conocimiento de la lengua escolar en Cataluña al finalizar la Educación Infantil". *Revista de Educación* 346, 401-24.

A ignorancia como liberdade. Análise do discurso de resistencia contra a Lei de Normalización Lingüística en Galicia

Montserrat RECALDE
Universidade de Santiago de Compostela
Campus de Lugo

1. INTRODUCCIÓN

A *Declaración Universal dos Dereitos Humanos* (DUDH), aprobada o 10 de decembro de 1948 en Asemblea das Nacións Unidas (Resolución 217 A III), recolle o conxunto de principios morais fundamentais de respecto aos dereitos e liberdades cívicas que deben regular a práctica política dos estados-nación e a convivencia entre pobos. Porén, ningún artigo desta declaración recoñece como fundamental o dereito á preservación e uso da lingua materna, feito significativo cando a lingua materna dun número nada desprezable de seres humanos non é oficial en ningún estado do mundo. A mención do idioma introdúcese, no segundo artigo, para excluílo, xunto a outras variables, como posible causa de discriminación¹.

2. POLÍTICAS DE HOMOXENEIZACIÓN LINGÜÍSTICA EN EUROPA

Sexa como for, a diversidade lingüística e os dereitos dos falantes foron, alomenos dende o século XIX, o “locus” histórico da loita política e a confrontación civil en todo o mundo (cfr. Hobsbawn 1991, Anderson 1983, Siguán 1994[1992], 1996). O problema da xestión do multilingüismo en Europa nace vencellado á creación dos estados modernos e á política de uniformación lingüística propagada trala Revolución francesa (da que a propia Francia foi un claro expoñente). En palabras de Coulmas (1998: 67): “[...] the nation-state as it has evolved since the French Revolution is the natural enemy of minorities”. O concepto de “lingua nacional común” foi unha consecuencia do tamén novo concepto de “cidadanía”, e plasmouse na aplicación de iniciativas orientadas a borrar unha diversidade lingüística non cuestionada ata entón: “Previous forms of political organisation had not re-

¹ “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción ninguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (<http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>).

quiere this degree of linguistic uniformity” (May 2002: 1). Os grandes imperios que precederon aos estados-nación non se preocupaban en exceso por assimilar culturalmente os diferentes pobos que incluían no seu interior, porque o importante era que pagasen os seus impostos. Esta filosofía tamén estivo presente na política lingüística do Imperio Español en ultramar, que vacilaba entre a homoxeneización, querida polo poder político, e a conservación das linguas indíxenas pretendida polo poder relixioso (López Morales 1998).

A uniformización lingüística foi o *leitmotiv* que guiou a vertebración das novas “comunidades imaxinadas” —expresión introducida por Anderson (1983: 23) para referirse ás estruturas estado-nacionais, resaltando a súa natureza cognitiva, subxectiva e emocional. Entre os cambios provocados polo abrollar nacional atópase o xurdimento dun novo tipo de vínculo afectivo entre a nación e os individuos, que pasaron de súbditos a cidadáns cando trocaron a lealdade ao rei pola lealdade á patria. Para afianzar o concepto de cidadanía e construír unha irmandade sentimental no seu interior, as ideoloxías nacionalistas dos “nacionalismos oficiais” (Anderson 1983), converteron en homoloxías as palabras *estado*, *lingua* e *cultura* (Gellner 2001[1983]). Anderson menciona tres importantes factores que contribuíron a elevar un dos vernáculos orais a lingua común: o *capitalismo impreso* —difusión capitalista do idioma elixido a través da imprenta—, o seu uso como lingua vehicular na rede nacional de escolas, e o exército. Invariablemente, as linguas e culturas seleccionadas como símbolos identitarios dos estados foron as dos grupos étnicos politicamente dominantes, e alcanzaron a súa hexemonía grazas á súa institucionalización (como linguas de goberno, da administración e da educación) e á súa lexitimación legal (May 2002).

Estas políticas tiveron unha influencia decisiva na densidade e distribución lingüística mundial, tal como se reflicte na táboa 1, onde a parte do mundo con menor número de linguas (Europa) é a segunda con maior número de falantes —dúas das tres L1 máis faladas no mundo son europeas: o español (329 millóns) e o inglés (con 328 millóns) (http://www.ethnologue.com/ethno_docs/distribution.asp?by=size).

Táboa 1: Distribución da diversidade lingüística no mundo

	Número de linguas	%	Número de falantes	%
África	2110	30,5	723.453.403	12,2
América	993	14,4	50.496.321	0,8
Asia	2322	33,6	3.622.771.264	60,8
Europa	234	3,4	1.553.360.941	26,1
Pacífico	1.250	18,1	6.429.788	0,1

Elaboración propia a partir de datos de *L’Ethnologue*

No tratamento da diversidade lingüística, o centralismo das nacións-estado tivo o seu reflexo ideolóxico na política coñecida como “pluralismo cívico” ou “pluralismo liberal”, caracterizada polo valor da uniformización como vía para a igualdade entre as persoas. Que na DUDH non figure ningún artigo específico sobre os dereitos das minorías lingüísticas é coherente con esta política. O contrario equivalería ao recoñecemento, por parte dos estados asinantes, duns dereitos que porían en tea de xuízo a política uniformista que durante séculos levaran practicando no seu interior. Con todo, a partir dos anos oitenta, o pluralismo liberal comezou a ser cuestionado por unha nova corrente denominada “pluralismo corporativo” ou “multiculturalismo” (May 2005), que defende o dereito á preserva-

ción das diferenzas lingüísticas e culturais das minorías étnicas e ten o seu reflexo ideolóxico nunha concepción máis flexible da identidade dos estados. Esta actitude máis tolerante cara ao multilingüismo plasmouse politicamente nunha serie de normas legais de protección da diversidade². Para explicar o peso crecente dos posicionamentos multiculturalistas aducíronse diversas causas, entre as que cabe salientar a evidencia numérica. Se no mundo hai aproximadamente 6000 linguas vivas en a penas 200 estados soberanos, parece claro que, como sostén Ruiz Vieytez (2004: 2), un achegamento monocultural e monolingüe non é acorde coa realidade lingüística da humanidade nin coa identidade cultural das persoas que a conforman³. A este factor, habería que engadirlle a repercusión da política lingüística da UE na modulación do discurso sobre o plurilingüismo. Os mesmos representantes que na xestión da pluralidade lingüística doméstica avogaban polo uniformismo reclamaban en Europa respecto á diversidade. Esta política fixo posible que o Parlamento Europeo adoptase o multilingüismo total dende 1990, transformando a UE no que May (2002: 5) describe como “the largest translation and interpretation service in the world”. Como é lóxico, este dobre discurso obrigou aos estados a reconsiderar o argumentario a favor do monolingüismo no seu interior. A eficacia burocrática e a contención do gasto público era dificilmente compatible coa indulxencia cara ao inxente gasto xerado polos servizos de tradución ás 23 linguas oficiais da UE, que ascende anualmente ao 1% do presuposto (máis de 1000 millóns de euros⁴). Esta política multilingüe recibe esporádicas críticas de países como Alemaña, que, algo interesadamente e sen éxito, reclama reducir o número de linguas oficiais ás tres máis faladas (inglés, francés e alemán). Entrementes, os países prexudicados pola simplificación (entre os que figura España) rexeitan a iniciativa co argumento de que aumentaría a desigualdade entre os falantes das tres linguas maioritarias e os de todas as demais. Ante esta falla de acordo, a UE optou por manter o sistema multilingüe baixo o argumento da democracia e a transparencia (cfr. <http://europa.eu/languages/en/document/59#4>). A defensa do plurilingüismo en Europa tamén provocou unha modulación dos discursos oficiais dos estados lingüisticamente máis liberais, como Francia. Con ocasión da creación do *Conseil supérieur de la langue française* o 16 de novembro de 1999, o ex-Primeiro Ministro Lionel Jospin declaraba que o seu compromiso co multilingüismo sería máis crible se era incorporado á política francesa (<http://www.premier-ministre.gouf.fr>, *apud* Langenbacher-Liebgoth 2002: 40).

² A Carta da Lingua Francesa en Canadá (1977), a Constitución Española (1978), a Declaración Universal dos Dereitos Lingüísticos (Barcelona, 1996), a Carta Europea das Linguas Minoritarias ou Rexionais (1992) ou a emenda á Constitución francesa sobre o carácter patrimonial das linguas rexionais (2008). Unha mostra da hexemonía do pluralismo liberal foi a controversia suscitada en Francia por esta emenda e a veemente denuncia da *Académie française*, que acusou á Asemblea Nacional de relegar o francés e ameazar a identidade nacional de Francia (cfr. <http://www.academie-francaise.fr/actualites/index.html>). Este tipo de polémicas entre a visión “liberal” e a “multicultural” da diversidade lingüística foron tamén unha constante en España.

³ Pese a todo, só o 4% das 6000 linguas do mundo gozan dalgún estatuto de oficialidade (Romaine 2002), e 48 grupos etnolingüísticos de Europa están seriamente ameazados, segundo o informe *Euromosaic* (1996).

⁴ Cfr. Espín, M.: “Babel bajo control. Los servicios de traducción del Parlamento Europeo ante la ampliación de la Unión Europea” (http://www.esletra.org/Almagro/html/espinnmrci_es.htm).

O máis rechamante deste paulatino paso cara ás posicións multiculturalistas foi que os tradicionais defensores do pluralismo liberal se apropiaron dos posicionamentos discursivos das minorías etnolingüísticas para elaborar un discurso vitimista que era xusto o que antes lles reprochaban a estas. Os laios dos intelectuais occitanos ante o dominio do francés penetran no discurso da *intelligentsia* francesa, que agora se lamenta de ter que ver como o seu idioma é relegado polo inglés⁵. Con todo, como suxire May (2002), que os estados máis coercitivos nas súas políticas monolingües sexan os máis vehementes na salvagarda do multilingüismo supraestatal é coherente cunha ideoloxía que concibe a nación-estado como a organización política suprema ou a única posible, receando de todas as alternativas (superiores ou inferiores) que poidan supor a máis leve diminución da súa soberanía.

3. A REGULACIÓN DOS DEREITOS LINGÜÍSTICOS EN ESPAÑA

A realidade sociolingüística española está considerada, xunto coa francesa e a italiana, unha das máis complexas de Europa. Se ben unha corrente do discurso político adoita presentar a súa diversidade lingüística ben como problema, ben como excepcionalidade, o certo é que o 40% dos cidadáns do Estado viven nun territorio no que existen dúas linguas oficiais, cifra que aumenta se lle engadimos os que viven en territorios con linguas minoritarias sen estatuto de oficialidade, como Asturias, Aragón e Melilla (cfr. Vernet 2007: 19) ou as variedades que non teñen territorio propio nin recoñecemento ou protección legal ningunha, como o caló ou as linguas da inmigración. O uso dun verbo existencial (“subsisten”, “existen”, “hai”) que non precisa de axentividade a penas pode disimular o feito de que estas variedades existen porque hai persoas que as falan. E, que en plena postmodernidade, continúen falándose variedades lingüísticas historicamente estigmatizadas serve para demostrar: (a) que o plurilingüismo non é a excepción senón a norma, e (b) que, para moitos falantes, a conservación da súa variedade lingüística materna é máis importante có estigma social, como demostrou hai tres décadas Bouchard-Ryan (1979). En efecto, o denominado “conflito” lingüístico en España non ten tanto que ver con que existan linguas minoritarias (numericamente) no seu interior como con que existan linguas historicamente minorizadas —concepto que leva aparelada a marxinação social dos seus falantes ou a imposibilidade de exercer os seus dereitos na súa lingua materna—.

En calquera caso, a descentralización do Estado español coa chegada da democracia trouxo un cambio de estratexia na xestión da diversidade lingüística por parte dos poderes públicos, dirixido a recoñecer os dereitos lingüísticos dos grupos historicamente minorizados. Este cambio quedou reflectido na Constitución Española (CE), que, alén de declarar o castelán como lingua oficial, protexe a diversidade lingüística en diversos apartados⁶. O

⁵ Sobre este aspecto, recomendamos a lectura de *Le français, une langue pour l'Europe*, Actes du Colloque de Bruxelles, 18-19 novembre, 1993. Cahiers de L'Institut de Linguistique de Louvain 21, 1-2.

⁶ Art. 3: 1. El castellano es la lengua oficial del Estado. Todos los españoles tienen el deber de conocerla y el derecho a usarla. 2. Las demás lenguas españolas también serán oficiales en las respectivas Comunidades Autónomas de acuerdo con sus estatutos. 3. La riqueza de las distintas modalidades lingüísticas de España es un patrimonio cultural que será objeto de especial respeto y protección. (Constitución Española, 1978).

status de oficialidade do castelán supón o seu recoñecemento polos poderes públicos como o medio normal de comunicación entre eles e cos particulares, con validez xurídica e con independencia da súa realidade ou peso como fenómeno social (cfr. STC 82/1986, FJ 2)⁷.

Corresponde aos Estatutos determinar o ámbito e efectividade da declaración de oficialidade previamente recoñecida pola CE. A situación actual é que en oito das dezasete CA, e nunha das dúas Cidades Autónomas (é dicir, no 50% das autonomías) se recoñece expresamente a diversidade lingüística. En seis CA existe unha segunda lingua oficial xunto co castelán, ademais do aranés, que foi declarado oficial no Val d'Arán, polo actual Estatuto de Autonomía de Cataluña, art. 6.5. A estas hai que lles engadir o bable, aragonés e bereber, recoñecidas como “modalidades lingüísticas” obxecto de especial respecto e protección nas comunidades de Asturias, Aragón e na Cidade Autónoma de Melilla.

4. A REGULACIÓN DOS DEREITOS LINGÜÍSTICOS EN GALICIA

En Galicia, o marco regulador básico sobre a situación lingüística está establecido no art. 5 do Título Preliminar do Estatuto de Autonomía, aprobado en 1981. Este artigo inclúe catro preceptos lingüísticos: (I) o galego é “lingua propia” de Galicia, (II) o galego e o castelán son linguas oficiais de Galicia, (III) a garantía da non discriminación por razón de lingua e (IV) o compromiso dos poderes públicos galegos de asegurar o uso normal e oficial dos dous idiomas, potenciar o emprego do galego e facilitar o seu coñecemento.

O carácter de lingua “propia” non só alude ao vínculo histórico entre a lingua galega e o territorio galego. Segundo Vernet (2007: 51) ten, ademais, consecuencias xurídicas relacionadas coa responsabilidade dos poderes públicos na súa normalización, mediante a garantía do seu coñecemento e o potenciamento do seu uso. O concepto de lingua propia será desenvolvido pola Lei de Normalización Lingüística (LNL) do 15 de xuño de 1983, que regula os dereitos lingüísticos dos cidadáns e o uso da lingua oficial minoritaria nas institucións, a educación e os medios de comunicación.

Resultan especialmente interesantes para o tema que nos ocupa os Títulos I e III sobre os dereitos lingüísticos e o uso do galego no ensino, respectivamente. O Título I, art. 1, dispón que o coñecemento do galego forma parte dos *dereitos*, non dos *deberes*, colectivos dos galegos⁸, o que establece unha diferenza fundamental co status do castelán, cuxo coñecemento forma parte dos deberes colectivos dos españois (CE, art. 3). Nunha redacción anterior da LNL establecíase un status simétrico entre as linguas ao prescribir que os galegos tiñan o deber de coñecer o galego e o dereito a usalo, pero a expresión “deber de

⁷ No tratamento das linguas que fai o texto constitucional, Vernet (2007: 26) salienta dúas características, a incompleción e a diversidade: “[...] unas lenguas se protegen y otras se declaran oficiales y, dentro de éstas, una goza de plenos efectos en todo el territorio español y el resto de lenguas oficiales se circunscriben, a ciertos efectos, a unos territorios específicos, por lo que se establece también un criterio de territorialidad lingüística mitigada, según el cual la lengua castellana atraviesa todas las demarcaciones autonómicas, mientras que éstas son un obstáculo casi insalvable en relación a los derechos lingüísticos de las otras lenguas oficiales”.

⁸ “O galego é a lingua propia de Galicia. Tódolos galegos teñen o dereito de coñecelo e de usalo”.

coñecer” foi eliminada en sentenza do Tribunal Constitucional (STC 84/1986 FJ 2), que sinalou que “tal deber no viene impuesto por la Constitución y no es inherente a la cooficialidad de la lengua gallega” (cfr. Punset 2007: 85). Deste xeito, o TC pronúnciase a favor da preeminencia do castelán sobre o resto das linguas de España, fundamentándose no seu carácter de “idioma común de todos los españoles”. A argumentación do TC sostén que para as demais linguas oficiais das CA non pode instituírse ese mesmo deber, sen que tal diferenza poida considerarse discriminatoria “al no concurrir respecto de las lenguas cooficiales los supuestos pronunciados que dan fundamento a la obligatoriedad de conocer el castellano” (cfr. Vernet 2007: 32). Os “supuestos” referidos son o seu carácter de *idioma común* de todos os españois, xuridicamente discutido, segundo Vernet, por ser unha expresión non xurídica que non se atopa en ningún texto legal. A lexitimación da asimetría entre as linguas do Estado e os dereitos e deberes dos falantes baséase no tradicional papel do español como lingua común, sen que o TC tivese en consideración as decisións políticas e as formas de violencia, non só simbólica, que o elevaron a tal posición⁹. En contra do que soe afirmar unha facción da filoloxía hispánica (por exemplo, Lázaro Carreter 1985[1949]), o castelán non alcanzou o seu status dominante por incorporación amistosa e pacífica, nin polo seu poder de seducción, senón a través de políticas activas do Estado para convertela na lingua vehicular do ensino e na lingua da relación entre os cidadáns e a Administración. Aos Decretos de Nueva Planta de Felipe V (1707-1716) —que someteron os territorios da coroa de Aragón aos foros e á lingua de Castela—, seguiron a resolución de Carlos III (1768) para que en todo o Reino de España se ensinase a lingua castelá e a Ley de Instrucción Pública de Claudio Moyano (1857), vixente durante máis de 100 anos. Esta lei introduciu a gramática castelá como materia obrigada nos dous ciclos de primaria e converteu o castelán en lingua do ensino do resto das materias, para o que prescribía a Gramática da RAE (http://personal.us.es/alporu/historia/ley_moyano_texto.htm#titulo1). A comezos do século XX, estaba expresamente prohibido polo Ministerio de Educación o uso dunha lingua materna diferente do castelán na ensinanza primaria (Siguán 1994[1992]) e durante o franquismo o uso público das linguas minoritarias só se permitía nas celebracións folklóricas e nos xogos literarios. Actualmente existen máis de dúascentas disposicións legais que obrigan ao uso exclusivo ou prioritario do castelán (cfr. Boix-Fuster 2008: 297). A través deste tipo de medidas, chegaron a alcanzarse os supostos nos que o TC avala unha sentenza que adquire tintes de tautoloxía: o fundamento para prescribir o deber de saber o castelán na actualidade é o mesmo que para negárllelo ás demais linguas, isto é, que foi o único distinguido por ese privilexio histórico. Apelar á tradición para sustentar a desigualdade entre falantes dependendo de cal sexa a súa lingua materna sería eticamente cuestionado por discriminatorio noutros campos da actividade humana (étnico, relixioso, sexual...). Pero, como sostén Bourdieu (1991: 45), no campo lingüístico, cando se fala da *lingua* estase a falar da lingua oficial da unidade política estatal:

⁹ Como suxire Foucault (1999[1994]), decisións xudiciais coma esta teñen fundamentos ideolóxicos susceptibles de ser descubertos a través dunha análise xenealóxica dos documentos e discursos que representan o saber instituído e a súa relación co poder, o que deixaría entrever os mecanismos e estratexias discursivas que se agochan detrás da súa pretensión de verdade.

This language is the one which, within the territorial limits of that unit, imposes itself on the whole population as the only legitimate language... The official language is bound up with the state, both in its genesis and its social uses... this state language becomes the theoretical norm against which all linguistic practices are objectively measured.

No Título III, art. 12, 13 e 14, da LNL regúlase o uso do galego no ensino. Para o tema que nos ocupa interesa comentar especialmente algúns puntos do artigo 14, que establece a lingua galega como materia de estudo obrigatorio en todos os niveis educativos non universitarios e prescribe a obriga das autoridades educativas de garantir que, ao remate dos ciclos en que o ensino do galego é obrigatorio, os alumnos teñan igual competencia en galego e en castelán. Este artigo enlaza directamente cunha das cuestións que máis controversia xeraron arredor da política lingüística en Galicia durante a lexislatura 2005-2009: as novas medidas lexislativas para equiparar a competencia en galego e castelán dos escolares —Decreto 124/2007 do 28 de xuño, mellor coñecido como Decreto de Bilingüismo (DB). O DB foi o resultado do desenvolvemento do Plan Xeral de Normalización da Lingua Galega (PXNL), impulsado polo goberno do Partido Popular para promover o uso e coñecemento do galego, e aprobado por unanimidade no Parlamento galego o 21 de setembro do ano 2004. Os seus obxectivos eran conseguir para a lingua galega máis funcións sociais e máis espazos de uso, dándolle prioridade á súa presenza en sectores estratéxicos, como o educativo. O DB pasou así a substituír ao Decreto 247/1995 do 14 de setembro, tras doce anos de aplicación. Fronte á normativa precedente, estes dous decretos teñen en común o feito de converter o galego non só en lingua obxecto de ensino, senón en lingua vehicular dunha parte dos contidos curriculares.

4.1. Os grupos de resistencia contra a LNL

O progresivo recoñecemento macropolítico dos dereitos históricos das minorías etnolingüísticas impulsado pola ética do multiculturalismo tópase, paradoxalmente, coa resistencia de grupos organizados en defensa do pluralismo liberal dentro das propias comunidades minoritarias, fenómeno non só coñecido en España (Cataluña, Galicia e País Vasco), senón tamén en Gran Bretaña (País de Gales). Por iso é recomendable complementar a análise macro sobre a situación legal das linguas coa análise micro sobre as relacións intergrupais no seo das súas comunidades, o que obriga a prestar atención á produción discursiva no seu contexto sociocultural e ideolóxico, así como ao *capital simbólico* (Bourdieu 1997[1994])¹⁰ asociado a cada unha das linguas e ás loitas e reequilibrios de poder que están no transcurso do conflito lingüístico. Cómpre complementar a presentación do ordeamento xurídico das linguas cun achegamento etnográfico (Bloommaert 2005) para poder entender como se orixina e reproduce o conflito no interior dunha comunidade.

¹⁰ O capital simbólico non ten existencia real, senón que se refírese ao *valor* que se lle recoñece socialmente a determinados bens (nobreza, títulos académicos, arte, lingua...): “El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera *fuerza mágica*: una propiedad que, porque responde a unas “expectativas colectivas”, socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico” (Bourdieu 1997[1994]: 171-2).

Cooper (1997[1989]: 218) sostén que a planificación lingüística é un exemplo de cambio social que pode provocar unha reacción de resistencia, xerando un conflito no seo das elites. Cremos que iso é o que está a suceder en Galicia, onde a oficialidade do galego trouxo consigo unha reestruturación do capital simbólico asociado ao coñecemento das linguas cooficiais, así como a apertura de novos espazos de poder e control social que provocan conflitos internos á comunidade. Un dos máis notorios é aquel no que contenden as xerarquías sociais tradicionais, historicamente dominantes grazas ao seu control da lingua oficial do Estado, e as novas xerarquías emerxentes a raíz dos procesos de planificación lingüística da lingua minoritaria. É dicir, o que actualmente se debate en Galicia é a lexitimidade do proceso de planificación do galego, dado que supuxo a incorporación no mercado lingüístico local dun novo activo —o galego estándar— controlado polas novas elites que tamén controlan as principais institucións culturais autonómicas. Nesta nova situación, os grupos de resistencia españoлисты temen unha devaluación do seu *habitus* lingüístico, en tanto que conxunto de prácticas de clase socialmente dominantes, diferenciadas e aprezadas como propiedades valorables e obxectivas das persoas (cfr. Bourdieu 1988[1979]: 170). A alteración do capital simbólico vencellado ás dúas linguas en contacto debeuse a dous tipos de *desprazamento*: vertical e transversal (Bourdieu 1988[1979]: 129). O desprazamento vertical consiste na modificación do volume da especie de capital dominante na estrutura patrimonial, mentres o desprazamento transversal supón a reconversión dunha especie de capital noutra especie diferente mediante transformación da estrutura patrimonial. No campo lingüístico, houbo un desprazamento vertical das novas elites procedentes das clases populares galegófonas, que engadiron unha nova variedade estándar ao seu haber cultural, pero tamén un desprazamento transversal por reconversión lingüística das antigas elites castelanófonas coa incorporación do galego ao seu patrimonio lingüístico, o que lles garante o mantemento da súa posición social na nova coxuntura sociolingüística. Tanto uns coma outros tiveron que invertir en coñecemento da lingua autonómica para poder acceder aos novos espazos de poder social ou simplemente conservar os que xa tiñan. A resistencia contra a planificación do galego está orixinada na tensión entre o coñecemento e o recoñecemento. É unha loita simbólica pola conservación ou subversión do valor enclasante das linguas e a súa función como emblemas de distinción social (Bourdieu 1988[1979]).

Aínda que moitos destes grupos de resistencia levan activos dende os anos noventa en Cataluña e o País Vasco, en Galicia a maioría deles constituíronse como plataformas na última lexislatura (2005-2009), pero fixéronse máis visibles a partir de 2007, como consecuencia da aprobación no Parlamento galego do Decreto de Bilingüismo (DB) que aumentaba significativamente a presenza do galego como lingua vehicular nas aulas da Educación Primaria e Secundaria. Este tipo de asociacións son moi belixerantes en todas as comunidades autónomas con lingua propia, nas que se presentan cuns obxectivos comúns e idénticas estratexias e posicionamentos discursivos. En Galicia, as máis coñecidas son *Vigueses por la Libertad* (VpL), *Galicia Bilingüe* (GB), *Mesa por la Libertad Lingüística* (MLL), *Tan Gallego como el Gallego* (TGCG), ou *Asociación Gallega por la Libertad del Idioma* (AGLI). TGCG xorde inicialmente como plataforma de recollida de sinaturas contra o Decreto de Bilingüismo e máis tarde creará unha páxina web que expón ao público o seu manifesto de resistencia contra as políticas de normalización lingüística que estes grupos soen referenzar como “régimes normalizadores” —o primeiro post é do 17 de maio de 2007.

Tres meses máis tarde, o 19 de novembro de 2007, declaran como xorden as tres plataformas (TGCG, MLL e GB):

Un grupo de padres y de profesores de enseñanza primaria, secundaria y universitaria nos hemos reunido a causa del “Plan de normalización lingüística” de la Xunta de Galicia. Conscientes del problema de aprendizaje que plantea para niños castellanoparlantes, y seguros de la pérdida de calidad que supone dictar una clase en la que no es tu lengua habitual, hemos escrito un manifiesto para pedir la paralización de este proceso. [...] De esta iniciativa ciudadana han surgido dos asociaciones, Galicia Bilingüe y Mesa por la libertad lingüística, que se unen a la preexistente AGLI en la denuncia del régimen linguocrático, sin perjuicio de las peculiaridades de cada una respecto a las medidas o soluciones para librnos de él. (<http://www.tangallegocomoelgallego.es/>).

Isto parece indicar que a existencia de catro asociacións diferentes non se debe á polixénese, nin a unha aparente escisión por disensión interna. Todo apunta a un conxunto de individuos pouco numeroso pero moi activo e ben organizado, que deciden dividirse como grupos de presión independentes para diversificar as súas áreas de actuación e formas de presión, e incrementar o seu impacto social. Todos aparecen, nun momento ou noutro, como xestores das distintas plataformas. Nunha entrevista da cadea televisiva Localia, o 13 do 6 de 2007, os que na actualidade son a presidenta e o vicepresidente de GB foron presentados como presidenta e vicepresidente de TGCG. A mesma presidenta de GB asina como membro de TGCG unha réplica a un artigo de Fernán Vello publicada o 11 de xullo de 2007 en *El Correo Gallego*¹¹. Asemade, o primeiro *post* da web de MLL é un artigo de quen, nese momento, era voceira de TGCG, e o segundo (do 1 de setembro de 2009) un artigo da presidenta de VpL¹².

A pesar da evidente relación entre estas plataformas e da fluctuación dos seus integrantes entre unhas e outras, todas teñen páxina propia na rede, se ben a de TGCG permanece inactiva dende o 19 de novembro de 2007 (data do derradeiro *post* e dos derradeiros comentarios no foro). As iniciativas emprendidas por esta plataforma, nomeadamente a recollida de sinaturas contra o Decreto de Bilingüismo, serán continuadas por GB, constituída como asociación en xullo de 2007 (http://www.galiciabilingue.es/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=26&Itemid=85).

Dende o ano 2007, a repercusión mediática destas asociacións foi en progresivo aumento. O seu discurso foi divulgado a través da web e de medios de comunicación locais, autonómicos e estatais, tanto escritos como audiovisuais. Asemade, recibiron o apoio explícito do Partido Popular e de Unión Progreso y Democracia, visible durante a campaña e

¹¹ “Señor Fernán Vello. Pertenezco a la iniciativa ciudadana “Tan gallego como el Gallego”, la misma que en un reciente artículo publicado en Galicia Hoxe calificaba usted como “esa especie de colectivo”. La misma que, sin medios económicos ni infraestructura, ha recogido en tan sólo dos meses 20.000 firmas de apoyo a un manifiesto en el que se protesta por la imposición lingüística que supone el polémico nuevo Decreto” (cito a través de <http://blogs.periodistadigital.com/galhispanos.php/2007/07/11/replica-de-gloria-lago-a-fernán-vello>).

¹² Cfr. Vargas, T.: “Educar en la libertad; libertad en la educación”; Losada, C.: “Los portamaletas del nacionalismo”. (http://libertadlinguistica.com/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=42).

precampaña electoral ao Parlamento galego de 2009. O propio Presidente da Xunta de Galicia naquel momento, o socialista Emilio Pérez Touriño, lanzoulles un guiño cando declarou nun mitin que “non pasaría polo aro da imposición lingüística”, aceptando así a premisa da que parten estas asociacións e cuestionando indirectamente a acción do seu propio goberno en política lingüística, área dependente do PSdG durante o bipartito. Estas plataformas recibiron o apoio explícito dalgúns organismos económicos e empresariais galegos, como o Club Financiero de Vigo, de entidades creadas para difundir o pensamento neoliberal, como a Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES), presidida polo ex presidente do goberno español José María Aznar (PP)¹³, e de diversos medios de comunicación, tanto dixitais como impresos (*El Mundo*, *ABC*, *La Voz de Galicia*¹⁴), apoios que deitan dúbidas sobre a falla de recursos dos que presumen os voceiros destas plataformas:

Tan gallego como el gallego ha sido un movimiento ciudadano que sin más medios que la palabra y el esfuerzo de unas pocas personas ha removido el rígido pensamiento “políticamente correcto” y ha conseguido romper la apariencia de unanimidad sobre lo que se ha venido denominando “política lingüística” [...] (<http://www.tangallegocomoelgallego.es/>).

Isto pode explicar a aparente contradición entre os escasos apoios entre a cidadanía —a penas lograron xuntar 3000 persoas nunha moi publicitada manifestación en Santiago de Compostela o 8 de febreiro de 2009— e o seu trunfo como fenómeno mediático, que fixo que o seu discurso sobre a imposición do galego e a falla de liberdade lingüística acabara por reproducirse socialmente como feito incontestable e que o Partido Popular, promotor do Plan Xeral de Normalización Lingüística, incluíse no seu programa electoral a derogación do polémico decreto.

Todas estas asociacións teñen un obxectivo común: a resistencia contra a LNL de Galicia, para o cal despregaron unha serie de estratexias entre as que destacan: (I) a mobilización social, (II) a xudicialización da política lingüística e (III) a retórica discursiva.

¹³ A FAES publicou na súa revista *Papeles* un opúsculo de Andrés Freire titulado “Las paradojas de la normalización del gallego”, no que ao tempo que desacreditaba o proceso de normalización lingüística do galego, lle daba carta de natureza á hexemonía do castelán presentándoa como o resultado dun proceso exento de coercións históricas e de axentes externos causantes das dinámicas demolingüísticas: “Que no nos engañe el tópico: la historia lingüística de España es una historia muy normal. Sólo se distingue de las del entorno por la precocidad y facilidad con la que la variante castellana se impuso sobre las otras variantes surgidas tras la fragmentación del latín. Este proceso lingüístico, por el cual una de las modalidades orales del territorio se convierte en dominante y común, es un proceso constante en todas las comunidades históricas. Es en ese contexto lingüístico en el que durante los últimos treinta años el galleguismo ha elaborado e impulsado el llamado proceso de “normalización”. Pero el resultado no ha sido precisamente el que esperaban sus promotores” (<http://documentos.fundacionfaes.org/es/documentos/show/00859>).

¹⁴ O día anterior á manifestación de GB en Santiago de Compostela, o diario galego de maior tirada, *La Voz de Galicia*, publicaba en portada unha carta do seu presidente Fernández Latorre na que declaraba: “Protesto porque el idioma que antes fue negado ahora se quiere imponer sin contemplaciones ni concesiones al sentido común. Y la lengua se parece en esto al amor. Si nadie por la fuerza pudo retirarla, nadie por la fuerza podrá tampoco imponerla”. (<http://www.lavozdeg Galicia.es/opinion/2009/02/07/00031234043299215675436.htm>).

A mobilización social iniciouse coa mencionada campaña de colleita de sinaturas contra o Decreto de Bilingüismo, que entregaron na Consellería de Educación e continúa coa presenza mediática dos seus voceiros, especialmente os de GB, tanto nos medios audio-visuais, como escritos e virtuais. Na súa páxina web inclúen todas as súas reivindicacións, mobilizacións, manifestos, entrevistas, novas xornalísticas, bibliografía contra as LNL, artigos de opinión, etc., e tamén figura o seu lema: “Cada gallego será lo que quiera / Cada galego será o que queira”. Este lema é un chamamento á identidade de elección por oposición á identidade de adscripción, e unha afirmación da preeminencia do individuo sobre o grupo. Con el manifestan a súa resistencia contra a identidade colectiva construída historicamente polo nacionalismo galego e simbolizada polo idioma. Pero a súa negación da identidade colectiva entra en aparente contradición coa selección da imaxinería —un trisquel interposto entre o nome e o seu modificador adxectivo—:



Sendo o trisquel unha das iconas máis senlleiras do nacionalismo galego, que simboliza ás raíces míticas de Galicia nas culturas celtas do Atlántico, resulta paradoxal que lle dean tanta relevancia visual. Isto condúcenos a pensar que é unha estratexia para gañar credibilidade entre un público que adoita acusalos de renegar da súa identidade e de se sentiren acomplexados da cultura galega. O trisquel serve para autoafirmar a súa identidade étnica como “galega” sen que iso deba levarnos a interpretar que acepten que esa identidade poida ser vehiculada a través do idioma. A súa mensaxe subliminal podería parafrasearse como “soy un gallego de pura cepa que quiere hablar en español”. Trátase dun “achegamento distante” (Bourdieu 1988[1979]), que explica a relación da pequena burguesía española cos símbolos culturais das clases populares galegas e as súas tradicións.

Outra das súas estratexias é a deslexitimación legal do coñecemento do galego, coa finalidade de desprezar o seu valor como capital simbólico. Por vía xudicial, interpuxeron numerosos recursos contencioso-administrativos para conseguir derrogar todas as leis e normativas de regulación do uso e coñecemento do galego que consideran conculcan os seus dereitos e liberdades lingüísticos¹⁵. Todos estes recursos teñen un fío argumental

¹⁵ AGLI recorreu contra o Decreto 247/1995 que regulaba o uso do galego na Administración educativa, así coma contra o proceso selectivo ao corpo administrativo de funcionarios da Xunta de Galicia, que esixía a superación dun exame en lingua galega. A sentenza do 23 de febreiro de 1996 estima parcialmente este recurso e orde a eliminar os apartados do Decreto onde se fixaba que a Administración educativa e centros docentes usarían o galego nas súas relacións internas e externas, obrigando ao goberno do PP a engadir a frase “con carácter xeral”. Esta mesma asociación interpoñía unha demanda de anulación de dous artigos do Decreto de Bilingüismo por entender que violaba dereitos fundamentais das persoas. Os artigos impugnados foron os que regulaban que o galego sería, con carácter xeral, a lingua de comunicación nas relacións administrativo-educativas e a que utilizarían os estudantes nas materias impartidas obrigatoriamente en galego. Contra esta demanda fallaba o TSXG (S 01084/2007 do 21 de novembro de 2007) alegando que nin o

común: a presunta inconstitucionalidade das leis e normativas recorridas e a súa vulneración dos dereitos fundamentais dos falantes de castelán, discriminados por razóns idiomáticas e coaccionados na súa liberdade para expresarse no idioma da súa elección. Entre os argumentos esgrimidos, cabe salientar o da oficialidade do castelán en Galicia e a discriminación que supón o tratamento que fai o EA do galego como lingua propia, que implica tratar o castelán como “impropia”. Tamén consideran discriminatoria para os castelanfalantes e, polo tanto, ilexítima, a existencia de coñecemento do galego no acceso á función pública galega. Canto ás recomendacións do uso do galego no ámbito escolar que facía o Decreto de 1995, califícanas de “presión identitaria” (cfr. recurso de AGLI contra a STSXG: <http://www.scribd.com/doc/2432622/Recurso-de-casacion>) e tachan o DB de atentar contra a liberdade lingüística e contra a igualdade da cidadanía, así como de intentar acantoar o castelán (cfr. entrevista ao vicepresidente de GB en *El Mundo*: mércores, 29 de agosto de 2007. http://www.elmundo.es/papel/2007/08/29/espana/2188172_impresora.html)¹⁶.

O *leitmotiv* que guía a súa resistencia é o valor supremo da libre decisión do individuo, que está por riba de intereses colectivos. En función del, todas as iniciativas políticas e normativas legais que tratan o galego como un ben colectivo ou como patrimonio inmaterial que require protección, así como as que prescriben o seu coñecemento e uso no ámbito educativo ou administrativo, son calificadas de imposicións xurídicas ou deslexitimadas como estratexias nacionalistas, para, finalmente, ser transformadas no próximo obxectivo da súa resistencia cívica:

Animamos a los amigos de la libertad a que se unan al movimiento cívico renovado por esta iniciativa, colaborando con la asociación que más responda a su visión del problema. Vale la pena, siempre, luchar por la libertad. (<http://www.tangallegocomoelgallego.es/>).

Isto introdúcenos de cheo na súa retórica discursiva, na que chama a atención o uso de estratexias argumentativas e mecanismos referenciais característicos da tradición reivindicativa dos dereitos humanos¹⁷. Os seus posicionamentos quedan meridianamente

principio de cooficialidade establecido no Art.3 da CE, nin o dereito de educación (Art. 27 da CE) amparan a existencia dun dereito fundamental á elección de lingua de ensino, e que a regulación establecida non fixaba unha lingua “única” vehicular, senón unha lingua que debía ser utilizada “con carácter xeral” en cumprimento da lexislación de normalización do uso do galego (cfr. Nogueira López 2008: 349). Contra esta sentenza AGLI interpuxo recurso de casación, que non foi admitido (Auto do TS de 4 de decembro de 2008). O TS tampouco admitiu, por defectuosidade técnica, un recurso de casación dun particular contra a sentenza do TSXG (S 01098/2007) que fallara contra o recurso previamente presentado contra o Decreto 247/1995. Na sentenza argúmentase que o citado decreto non lesiona os dereitos fundamentais de liberdade e igualdade, nin vulnera o dereito á educación (cfr. <http://prolinguagalega.org/files/2009/11/deseestimaci%C3%B3n.pdf>). Membros da asociación GB tamén interpuxeron dous recursos contencioso-administrativos contra o Decreto de Bilingüismo. No primeiro deles foi denegada a medida cautelar de paralización de aplicación do Decreto (cfr. Nogueira López 2008: 350).

¹⁶ En relación co seu argumentario xurídico, resulta de interese a lectura do recurso de casación de AGLI contra a sentenza do TSXG (01084/2007); <http://www.scribd.com/doc/2432622/Recurso-de-casacion>.

¹⁷ Para demostrar que o DB atenta contra a igualdade e discrimina os alumnos por razóns de lingua AGLI cita como fundamento xurídico da súa argumentación no recurso de casación contra a STSXG

claros pola reiteración continuada do tópico da ilexitimidade do proceso de planificación lingüística do galego e, en relación con este, o uso inapropiado do concepto de “normalización lingüística” para referenciarlo. Este tópico convértese permanentemente na premisa coa que pretenden derivar na conclusión de que a planificación funcional do galego conculca os dereitos dos castelánfalantes.

4.1. A planificación como coerción

A retórica discursiva é o principal instrumento destas asociacións para deslexitimar o proceso de planificación do galego iniciado nos anos oitenta. No seu discurso, as medidas de planificación funcional represéntanse como unha inxerencia do poder político (ao que caracterizan como obsesionado con clasificar os falantes en “normais” e “anormais”) na vida das persoas, e como unha coerción á súa liberdade en función de cal sexa a lingua que usen. Dado que unha das funcións do poder político autonómico é o deseño da política lingüística destinada a revitalizar o galego e reverter o cambio lingüístico, estas asociacións representan como vítimas desa política a quen non o usa nin desexa usalo, e autopreséntanse como individuos despoxados dos seus dereitos e liberdades cívicos por parte do Goberno Autonómico:

Tan gallego como el gallego ha sido un movimiento ciudadano que sin más medios que la palabra y el esfuerzo de unas pocas personas ha removido el rígido pensamiento “políticamente correcto” y ha conseguido romper la apariencia de unanimidad sobre lo que se ha venido denominando “política lingüística” y que es en realidad la injerencia del poder público en la libertad de las personas, previa su calificación y clasificación en “normales” y “anormales” en función de sus hábitos o preferencias lingüísticas. [...] Por esto, queremos hacerles llegar esta corriente de preocupación a la vez que la posibilidad de adherirse a nuestra petición, amparada por principios fundamentales de la persona. (<http://www.tangallegocomoelgallego.es/>).

Mediante unha coidadosa selección do léxico, representan as medidas de normalización do galego cunha linguaxe metafórica que evoca os sistemas políticos predemocráticos e a limpeza étnica. Mostra ilustrativa desta linguaxe é o citado recurso de casación de AGLI, no que as políticas autonómicas de promoción das linguas minoritarias en xeral, e do galego en particular, aparecen referenciadas como situacións de excepcionalidade (“régimen normalizador”, “régimen de limpeza lingüística en las aulas o de homogeneidad y unidad”, “campañas de adoctrinamiento conservacionista”, “eslóganes del complejo burocrático-normalizador”, “régimen linguocrático”...) ao servizo do que califican como “conservacionismo místico ou relixioso” (é dicir, fanático):

Vivimos bajo un régimen linguocrático que parasita y compromete nuestro sistema constitucional. Tal vez el juzgador de instancia no puede eludirlo por entero —y, acaso, en último término, hubiera de fallar contra la libertad y la igualdad en aras de consideraciones místicas incrustadas en un ordenamiento supuestamente aconfesional —pero

podía evitar su loa. (AGLI, 2007: 13; <http://www.scribd.com/doc/2432622/Recurso-de-casacion>).

Na cita precedente podemos observar como, por unha banda, se divide maniqueamente o sistema legal en dous subsistemas antagónicos: o positivo formado pola Constitución, que representa a democracia, e o negativo, formado polas leis de normalización das linguas minoritarias, que representan “linguocracias”. Por outra banda, mentres asocian coa Constitución (e, polo tanto, coa súa propia causa), os valores democráticos, libertarios e igualitarios (é dicir, os dereitos humanos das sociedades avanzadas), vencellan as políticas normalizadoras a valores místico-relixiosos (de natureza irracional). Ao mesmo tempo, as sentenzas contrarias aos intereses destas plataformas —v.gr. a desestimación do recurso de AGLI contra o DB— deslexitímanse como resultado inevitable da presión dos sistemas “linguocráticos” sobre os xuíces. No seu discurso, chama poderosamente a atención que presenten a CE como vítima dese sistema linguocrático, en lugar de como parte fundadora do mesmo, na medida en que a CE inclúe preceptos sobre o uso e coñecemento do español e das demais linguas do Estado que establecen o marco das medidas lexislativas que a desenvolven a nivel autonómico. Igualmente rechamante resulta a compatibilidade entre o seu radical rexeito ás LNL, por consideralas ao servizo “de la *homogeneidad y unidad*” lingüística, e a súa encendida defensa da lingua española, á que representan como “lengua oficial del Estado y *común* de los españoles” (cfr. recurso citado, p. 1; cursiva miña). Se o “común” implica o “homoxéneo”, resulta incoherente rexeitalo nun caso mentres se acepta no outro se non é por razóns político-ideolóxicas da mesma natureza cás que afirman repudiar.

Alén do anterior, o sentido que lle dan ao concepto de “normalización lingüística” parte dunha interpretación sesgada sobre os obxectivos reais da normalización. De acordo coa súa interpretación, a “normalización” é un proceso dirixido aos castelanfalantes coa intención de galeguizalos á forza, e fundaméntase na presuposición de que a súa conduta lingüística é anormal. Se ben cómpre recoñecer que esta interpretación é unha das consecuencias indesexables implicadas pola semántica do termo, vir parar nela só pode facerse ignorando o devir da historia e as dinámicas sociopolíticas e ideolóxicas nas que se viron mergulladas as linguas. De feito, historicamente o termo refírese á xestión de políticas que eliminan os prexuízos cara ao uso das linguas minorizadas como se fose algo anormal ou excepcional, non á consideración do uso doutra lingua como unha anomalía social. Dende o punto de vista sociolingüístico, “normalización” é un sinónimo de “planificación funcional” ou “planificación do status da lingua” —conceptos usados pola sociolingüística anglosaxona—. “Normalizar” ou “planificar” implican o deseño dun conxunto de estratexias e iniciativas que teñen como obxectivo a difusión social do coñecemento e uso dun idioma nun contexto sociopolítico dado: “Se denomina planificación funcional de la lengua a las actividades deliberadas encaminadas a influir en la distribución de funciones entre las lenguas de una comunidad” (Cooper 1997 [1989]: 122).

A planificación non é unha práctica reducida ás linguas minoritarias, senón que tamén afecta ás maioritarias. A declaración constitucional do castelán como única lingua oficial do Estado e a prescrición do deber de todos os españois de coñecelo é unha medida de planificación funcional do español. Os poderes públicos teñen a obriga de aplicar políticas lingüísticas dirixidas a tal fin. O intervencionismo lingüístico dos redactores da Constitu-

ción obedeceu, sen dúbida, ao temor de que a preeminencia do castelán nas comunidades con linguas propias, en especial nas que manifestaron unha clara conciencia nacional, se vise ameazada. Do mesmo xeito, as iniciativas de difusión do castelán no mundo, emprendidas polo goberno de España a través do Instituto Cervantes, son medidas de planificación funcional do español como lingua internacional en competición co inglés. No caso das linguas *minorizadas*, a “normalización” non se dirixe a “normalizar” condutas lingüísticas predefinidas como “anormais”, senón a xestionar unha situación sociolingüística que ten a súa orixe no desequilibrio histórico entre o *status* da lingua dominante do Estado e o *status* da lingua da rexión, e que está vinculado a desequilibrios sociais de máis profundo calado e a prácticas coactivas exercidas polos poderes públicos. Porén, o discurso destas asociacións, ou ben escamotea os procesos históricos que provocaron eses desequilibrios, ou ben reduce a historia a unha sucesión de sincronías:

Iso de “lingua propia” é un concepto histórico-xeográfico. Non se pode negar que aquí se fala castelán desde hai séculos, e que o galego teña orixe neste territorio non lle outorga un plus sobre unha lingua que é legalmente cooficial. O galego e o castelán son linguas oficiais as dúas, iso implica unha igualdade de dereitos. (Entrevista a Gloria Lago, 9-11-2007: <http://www.vieiros.com/nova/62072/as-linguas-non-sofren-as-persoas-si>).

En España, este fenómeno de expansión de una koiné empezó pronto. Sin duda, la naturaleza de la reconquista fue clave al respecto. Gentes de diversos territorios, que entremezclaban dialectos romances y vascos, conviven en terrenos escasamente poblados y hallan pronto esa revolucionaria koiné que pasará a llamarse castellano. Desde Alfonso X, la variante castellana se convirtió en la lengua romance de prestigio en el Occidente peninsular. (Freire 2009: 1).

Mentres a presidenta de GB pon o acento na situación presente, relegando a un segundo plano o proceso histórico que derivou no desequilibrio social actual entre o galego e o español, Andrés Freire despexa nun breve párrafo a incógnita que explica a expansión deste último, que presenta como algo inevitable, unha caste de inercia histórica imparable que se remonta a Afonso X. Ao tempo que a preponderancia do castelán se representa como algo independente das decisións políticas, a normalización lingüística do galego descalifícase como proceso de intervención política, o que nos leva a un dos recursos usados incesantemente nestes posicionamentos discursivos: a oposición natural/artificial, que no caso que nos ocupa é homóloga da oposición español/galego. Esta polarización ten dúas implicacións. A primeira é que a preeminencia do español queda excluída do debate, dado que as leis da Natureza non se discuten, senón que se aceptan. A segunda, derivada da anterior, é que pretender que o galego iguale ao español só pode atinxirse cun artificioso intervencionismo político. Así quedan asentadas as respectivas posicións das linguas e blindada ideoloxicamente a supremacía do español sobre o resto das linguas do Estado.

Outro recurso retórico-discursivo destas asociacións é a evocación da linguaxe reivindicativa dos dereitos cívicos, co obxectivo de deslexitimar a normalización do galego e representala en termos de imposición e de atentado contra ás liberdades. Dende que se aprobou a LNL en 1983, a lingua galega pasou a integrar o conxunto de coñecementos inculcados coercitivamente pola Administración pública a través do sistema escolar. Ata ese momento, a única lingua que formaba parte deses coñecementos era o castelán e algunha

lingua estranxeira, inglés ou francés, estudadas como L2. O Decreto de 1995 reforzaba a presenza escolar do galego aumentándoa ata un mínimo de un terzo das materias, e o DB incrementouna ata un mínimo do 50% das materias. Estas asociacións reaccionan contra o incremento ou a mera presenza do galego como materia curricular obrigatoria na educación primaria e secundaria, ata o punto de que MLL emprendeu unha campaña para eliminalo dos contidos obrigatorios nas probas de acceso á universidade, presentándoo como un agravio comparativo con respecto ás comunidades monolingües (onde os preuniversitarios só teñen que se examinar do idioma oficial español). Resulta revelador que, namentres rexeitan, por impositivo, o coñecemento do galego na Comunidade Autónoma, silencien e acaten o intervencionismo do poder político no resto das áreas do saber humano e, nomeadamente, na área da lingua española (cuxo coñecemento se impón por mandato constitucional). Levar ás súas últimas consecuencias a coherencia da polarización liberdade/coerción no campo do saber implicaría a deslexitimación de todo o sistema educativo, empezando pola escolarización obrigatoria, un dereito que só se fai efectivo mediante a imposición¹⁸. Pero as asociacións das que estamos a falar non cuestionan o sistema, senón o papel do galego no sistema, o que demostra que toda a súa acción cívica está motivada por principios ideolóxicos, e non filosóficos ou cívicos. Como ditaminou Bourdieu, a hexemonía social nas sociedades democráticas fundaméntase máis no consentimento que na coerción. Os membros das distintas clases diferéncianse menos polo grao en que *recoñecen* a cultura que polo grao en que a *coñecen*: “son excepcionales las declaraciones de indiferencia y más excepcionales son aún las repulsas hostiles” (Bourdieu 1988[1979]: 321). A acción destes grupos contra o coñecemento do galego por vía escolar evidencia a súa resistencia a recoñecelo como valor cultural, e a clave que pode axudar a entender máis acadamente esta resistencia súa reside no concepto de *capital simbólico* de Bourdieu (1997[1994], cfr. n. 12) e na súa (re)distribución social desde a aprobación da LNL, así como na repercusión que distintas iniciativas legais (entre as que se atopa o DB) tiveron no incremento do capital simbólico do galego (cfr. n. 9).

4.2. A resistencia contra o Decreto de Bilingüismo

O DB desenvolve o Plan Xeral de Normalización Lingüística (PXNL) impulsado polo goberno do Partido Popular e aprobado por unanimidade no Parlamento de Galicia no ano 2004. Entre as escasas diferenzas que presenta co Decreto precedente de 1995 hai unha significativa: o incremento da porcentaxe mínima de materias que se debían impartir en galego pasa do 33% de 1995 ao 50% de 2007, todas elas materias que se apoian en libros de texto. O incremento da cota mínima baseouse nos datos presentados polo PXNL sobre a competencia en galego dos nenos de 4 a 9 anos: un 15% tiña unha nula competencia oral,

¹⁸ Como dixo Gellner (2001[1983]: 46): “El ideal de la alfabetización universal y el derecho a la educación forman parte notoria del panteón de valores modernos. Estadistas y políticos hablan de ello con respeto y se pone buen cuidado en hacerlo figurar en declaraciones de derechos, constituciones, programas políticos, etcétera. Hasta aquí no hay nada extraño. Lo mismo ocurre con el gobierno responsable y representativo, las elecciones libres, la independencia del poder judicial, las libertades de expresión y reunión, etcétera. Muchos de estos admirables valores, o la mayor parte, a menudo se ignoran de forma sistemática en muchas regiones del globo sin que nadie se haga cruces por ello”.

un 49% en lectura e un 55% en escritura (cfr. PXNL: 16), porcentaxes que se incrementaban nos núcleos urbanos. O DB promulgouse para mellorar estas capacidades:

O Decreto 247/1995, do 14 de setembro [...] reconece que a adquisición dunha competencia comunicativa en galego por parte do alumnado só se pode conseguir a través da utilización vehicular desta lingua nunha parte significativa do currículo. Este feito ten que se ver agora completado coa derogación do citado decreto e a elaboración dunha nova normativa orientada á obtención dunha competencia axeitada do galego no ensino obrigatorio, co fin de propiciar a igualdade plena e efectiva entre as dúas linguas oficiais por parte de toda a poboación escolar garantindo igualmente a mesma competencia en ambas as dúas linguas.

O principio rector do DB foi tratar de incrementar a competencia lingüística en galego aumentando a súa utilidade no ámbito escolar, de aí que faga mención explícita ao enfoque comunicativo —hoxendía dominante no ensino/aprendizaxe de segundas linguas. Un dos presupostos do enfoque comunicativo é que a forma máis eficaz de aprender unha L2 é reforzando a súa dimensión comunicativa, especialmente en contextos onde o contacto con ela é moi escaso. Esta foi a razón de que o galego pasase de lingua obxecto de ensino a lingua instrumento de ensino no 50% (ou máis) das materias. Ao reforzar o seu papel de lingua vehicular, o galego pasaba de ser un mero obxecto de coñecemento a ser un instrumento para adquirir coñecemento. O reforzo da súa dimensión comunicativa levaba aparellada a creación da conciencia da súa utilidade social e a utilidade social aumentaba o capital simbólico asociado ao seu dominio, mellorando a ratio custo/beneficio derivada da súa aprendizaxe.

A oposición de Galicia Bilingüe contra o DB foi radical. Non se dirixiu á negociar a porcentaxe de materias impartidas en galego/castelán ou os contidos das mesmas, senón á súa abolición. A súa meta é conseguir unha normativa que manteña o galego como materia de estudo e deixe a lingua vehicular do resto das asignaturas á libre disposición dos pais. Alén dos prexuízos que suporía para a adquisición de competencia en galego entre os escolares do medio urbano que a penas teñen contacto el, satisfacer os desexos de GB implicaría un triple modelo educativo (bilingüe, en galego e en castelán), no que os nenos se separarían, ben por colexio (absolutamente prohibido pola LNL), ben por aulas (só permitido en casos excepcionais). Tralas súas reivindicacións atópase o seu dereito a renunciar ao conxunto de recursos lingüísticos que lle aporta o galego á competencia comunicativa global do falante¹⁹. Un dos argumentos cos que tentan xustificar obxectivamente a súa posición é o do bilingüismo como *déficit*²⁰. Entre as razóns esgrimidas destacan dúas: (a) o

¹⁹ Segundo o Marco Europeo Común de Referencia para o ensino de linguas, existe unha competencia comunicativa global, composta por todos os recursos que ten o falante plurilingüe de todas as linguas que controla en maior ou menor nivel. De aí que cantas máis linguas saibamos, máis linguas seremos capaces de aprender: “La competencia plurilingüe y pluricultural también fomenta el desarrollo de la conciencia sobre la lengua y la comunicación, e incluso de las estrategias metacognitivas, que permiten que el ser social sea más consciente de su propia espontaneidad a la hora de abordar las tareas, y en concreto, de la dimensión lingüística de estas, llegando a controlarlas” (MER, 2002: 131).

²⁰ Inquerida en varios medios a súa opinión sobre o ensino bilingüe, as súas respostas foron “eso es imposible” (cfr. *La Voz de Galicia*, 6-2-2009), “la enseñanza bilingüe es muy complicada”, “la igual

fracaso educativo do modelo catalán no que se practica a inmersión lingüística e (b) os prexuízos de que nenos castelánfalantes teñan que aprender terminoloxía matemática e coñecemento do medio en galego:

Sólo hay que mirar los resultados de Cataluña. El fracaso escolar de los alumnos castellano-hablantes es nueve puntos superior y tanto en ellos como en los de catalán el nivel de castellano es paupérrimo y el registro culto está por el suelo. (<http://www.vieiros.com/nova/62072/as-linguas-non-sofren-as-persoas-si>).

Esta mesma liña argumentativa segue o recurso de casación presentado por AGLI no Tribunal Supremo. A procuradora que o redacta laiase de que os representantes do poder xudicial loen o que eles chaman “sistema linguocrático”, e prosegue:

En particular, preceptos imposibles como ese que garantiza la ‘igualdad en competencia lingüística en los dos idiomas oficiales’ como si el poder pudiera procurar el conocimiento igual de dos cosas distintas. Se trata de normas propaganda con una función exclusivamente política [...] (AGLI, 2007: 13; <http://www.scribd.com/doc/2432622/Recurso-de-casacion>).

Con respecto ao primeiro texto, non puidemos contrastar a veracidade da afirmación sobre os resultados educativos cataláns porque a entrevistada non ofrece as súas fontes. O caso é que as políticas de “inmersión lingüística”, producen fondo receo nestes grupos, pese á existencia de estudos que demostran o seu éxito na consecución dunha competencia bilingüe. Nunha investigación realizada a nenos franco-americanos de Nova Inglaterra, Lambert (1981) demostrou que é posible evitar formas sustractivas de bilingüismo e biculturalismo e transformalas en aditivas. Outros estudos contrastaron as respostas cognitivas de nenos monolingües en inglés ou hebreo con nenos bilingües e demostraron que os nenos bilingües teñen un procesamento máis avanzado do material verbal e son máis discriminativos nas súas distincións perceptivas e máis propensos a reorganizar as súas percepcións como resposta ao *feedback* (cfr. Ben-Zeev 1981).

Con relación ao segundo texto, facemos novamente fincapé nas contradicións en que incorre o seu argumentario. Neste caso, co ánimo de desacreditar a competencia do falante bilingüe que persegue a LNL, a procuradora de AGLI utiliza dúas estratexias discursivas: unha léxico-semántica e outra pragmático-gramatical. A primeira consiste en descalificar o artigo 14.3 da LNL, que prescribe o deber das autoridades educativas autonómicas de garantir que, ao remate dos ciclos en que o ensino do galego é obrigatorio, os alumnos o coñezan, oralmente e por escrito, en igualdade có castelán. O contido deste artigo —é dicir, a obriga administrativa de establecer a competencia bilingüe entre o alumnado— é enviado ao campo semántico dos “preceptos imposibles”. A segunda estratexia consiste no uso do modo irreal (“*como si* el poder *pudiera* procurar”) para derivar unha implicatura pragmática

competencia de las dos lenguas es absolutamente imposible”, “esa es una idea que sale de la gente que no está en contacto directo con las escuelas”, etc. (<http://www.vieiros.com/nova/62072/as-linguas-non-sofren-as-persoas-si>). Cabe concluir que a asociación Galicia Bilingüe cre no bilingüismo social, entendido como un territorio onde conviven dúas comunidades monolingües, pero non no bilingüismo individual, entendido como o conxunto de destrezas comunicativas que un falante ten en dúas linguas diferentes (non como a suma de dous falantes monolingües).

que reforce o sentido da palabra “imposible”: “el poder no puede procurar el conocimiento igual de dos cosas distintas” ou o que é o mesmo, “el poder no puede procurar la competencia bilingüe”. O final da cita é o obxectivo que albiscan no establecemento de “preceptos legais imposibles”: a propaganda política. Mediante a introdución da competencia bilingüe no campo dos imposibles, naturalízase o saber monolingüe e despóxase de responsabilidade cognitiva (ou volitiva) o aprendiz de linguas, que non aprende non porque non queira, senón porque non pode, á vez que se desacredita a competencia do falante bilingüe, limitándoa ao coñecemento da súa lingua materna. Esta redución competencial vai en claro prexuízo dos bilingües que teñen o galego como lingua materna e o castelán como L2, dado que non só se desacredita a súa competencia na lingua hexemónica, senón que se afirma a súa imposibilidade de adquirila. Non obstante, a insistencia na diferenza para argumentar a incapacidade de aprender de modo semellante dúas linguas, contradi o dito noutras partes do citado recurso, no que a semellanza estrutural entre o castelán e o galego se utiliza para presentar o DB como innecesario:

Estimamos que el Decreto impugnado parte de un problema inexistente en la comunidad educativa gallega. Así, las variedades lingüísticas oficiales en Galicia están tan próximas entre sí que su simultaneidad en la aulas durante 25 años de régimen normalizador [...] no sólo ha sido posible, sino que ha sido regla general, y ni siquiera ha producido problemas apreciables en los resultados del sistema educativo. AGLI, 2007: 3; <http://www.scribd.com/doc/2432622/Recurso-de-casacion>).

As declaracións realizadas por estas asociacións contra da educación bilingüe conteñen outros argumentos máis estreitamente relacionados co seu posicionamento neste tema:

La enseñanza bilingüe es muy complicada. Sobre todo por una razón: no puede aplicársele la enseñanza bilingüe a alguien que no la quiere. Además, se aprenden matemáticas o conocimiento del medio en gallego, eso los priva de acceder al vocabulario relacionado en su idioma. Y este decreto le deja al gallego las materias troncales y reserva para el castellano las *marías*. Pero esta es ya una cuestión más que de pedagogía, de libertad. El niño acaba sintiendo que se desprestigia su lengua. Si llega a la escuela y en lo que le hablan es en un idioma distinto, acaba teniendo la sensación de que “quizás mi lengua no debe ser la mejor”, y eso no puede ser. (<http://www.vieiros.com/nova/62072/as-linguas-non-sofren-as-persoas-si>).

Nestas observacións residen algunhas das claves da súa resistencia, vencelladas co seu temor á descapitalización simbólica dos castelanfalantes: “no puede aplicársele la enseñanza bilingüe a alguien que no la quiere”, “se aprenden matemáticas o conocimiento del medio en gallego”, “este decreto le deja al gallego las materias troncales y reserva para el castellano las *marías*”, “el niño acaba sintiendo que se desprestigia su lengua”, “acaba teniendo la sensación de que ‘quizás mi lengua no debe ser la mejor’, y eso no puede ser”. Un dos seus grandes temores é que o proceso de normalización lingüística provoque un reequilibrio do valor das linguas no mercado local en forma de incremento do capital simbólico asociado ao coñecemento e uso do galego, e que isto vaia en detrimento do capital simbólico derivado do uso e dominio do castelán. É dicir, que a normalización lingüística implique a perda de parte do seu prestixio e da súa posición hexemónica na comunidade en favor dun idioma que hai menos de 40 anos era unha lingua de campesiños. Como sostén

Bourdieu (1988[1979]), os poderes e privilexios das diferentes fraccións de clase están vencellados ao seu monopolio dalgunha especie de capital (económico, cultural e social). A superficie do seu discurso libertario pretende ocultar unhas ideoloxías lingüísticas supremacistas²¹. Por moito que a súa semántica discursiva se dirixa ao campo dos dereitos e liberdades cívicos, unha análise pragmática amósanos que a súa resistencia ten unha dimensión conservacionista, pero non igualitaria: é a resistencia de quen desexa preservar os privilexios adquiridos polo control absoluto da lingua dominante. Dende este punto de vista, achégase máis a unha resistencia aristocrática ca unha resistencia ética. Como apoio desta hipótese reproducimos unhas declaracións realizadas por unha das voceiras e cofundadoras de TGCG para o diario *El Correo Gallego* o 15 de agosto de 2007, e expostas na web da asociación:

“Nos ha llamado muchísima gente: empresarios, comerciantes, enfermeros, farmacéuticos... que consideran, al igual que nosotros, que la imposición del gallego se está extendiendo demasiado”. Afirmó que “son muchas las llamadas recibidas, las peticiones de que se hable de un tema considerado hasta hoy un tabú”. Lo que esta plataforma pide es “algo tan simple como que se respeten los derechos lingüísticos de los hablantes, pero siempre con un límite: que el interlocutor te entienda”.

A este respecto, la portavoz añadió que “cuando alguien de fuera llega a un pueblo, los paisanos hacen lo posible por hacerse entender, porque eso forma parte de la educación básica de las personas. Se nota que hablan gallego porque es su lengua materna, no por una razón política”, matizó. (http://www.tangallegocomoelgallego.es/index.php?option=com_content&task=view&id=53&Itemid=2).

Nesta cita, aparecen reflectidas con meridiana claridade as representacións cognitivas da voceira de TGCG sobre a realidade sociolingüística galega. En primeiro lugar, reedita a división do universo sociolingüístico galego previo á transición democrática, que reproducía, no campo lingüístico, a fragmentación social de Galicia: “castelán = falantes urbanos, profesionais cualificados, nivel educativo alto” Vs. “galego = falantes rurais, campesiños, semialfabetizados”. Para expresar os axentes dos apoios que recibe TGCG, utilízase un sustantivo con referente opaco seguido dunha proposición de especificación desambiguadora na que, entre os posibles atributos sociais da xente, se selecciona unicamente a profesión, claramente vencellada ao status social. Nesta enumeración, todos os profesionais referenciados teñen status medio ou medio-alto (“empresarios, comerciantes, enfermeros, farmacéuticos...”), sen que se mencione un só empregado non cualificado. Todos aparecen como suxeitos dunha mesma predicación (“consideran que la imposición ha ido demasiado lejos”), de modo que estes profesionais e TGCG aparecen unidos por unha única voz: a voz da clase media urbana falante de castelán. Os cuantificadores (“muchísima”, “muchos”) serven para aumentar indefinidamente a extensión do referente sen necesidade de precisar a cantidade numérica, lexitimando así a pluralidade democrática das súas reivindicacións. En segundo lugar, resulta ideoloxicamente revelador que a voceira de TGCG lle poña límites aos dereitos lingüísticos reivindicados (“que el interlocutor te entienda”), sobre todo pola explicación que, a modo de exemplo, ofrece para argumentar tal necesidade. A selección do exemplario é unha mostra elocuente dos prexuízos sociolingüísticos e as relacións implíci-

²¹ Para unha análise profunda deste tipo de ideoloxías, *vid.* Moreno Cabrera (2008).

tas de poder sobre os que se asentan as súas consignas éticas: “cuando alguen de fuera llega a un pueblo, los paisanos hacen lo posible por hacerse entender”. Nestas dúas proposicións reaparece a dicotomía galego = mundo rural tradicional / castelán = mundo urbano moderno, dous mundos afastados polas dificultades de intercomprensión. Pero, se ben en calquera intercambio comunicativo bilingüe, a responsabilidade da intercomprensión depende por igual dos dous interlocutores, a voceira de TGCG atribúella exclusivamente a unha das partes: os paisanos (“los paisanos hacen lo posible por hacerse entender”). A velada metáfora do galego como “jerigonza incomprensible”, sérvelle á voceira de TGCG para facer recaer a responsabilidade da intercomprensión nun encontro bilingüe sobre quen fala galego, ao tempo que reproduce discursivamente as tradicionais relacións de dominación social interclasista, indexicalizadas a través das linguas e simbolizadas polo paisano rural galegofalante que converxe lingüísticamente (non sen esforzo) cara ao señorito urbano castelanfalante como mostra de boa educación. Como colofón, cómpre comentar que a súa identificación dos campesiños (“paisanos”) como os lexítimos representantes do uso espontáneo e non politizado da lingua galega, presupón a existencia dun uso politizado que nos imaxinamos representado por todo aquel que non sexa campesiño nin viva no rural, unha forma implícita de deslexitimación da incorporación do galego aos novos espazos de poder social xa mencionados, e da súa perpetuación icónica como índice de incultura e ruralismo. Na táboa 2, figuran os campos ideativos vencellados e cada lingua no discurso citado:

Táboa 2

Castelán	Galego	
Clases medias	Campesiñado	Clases medias
Urbano	Rural	Urbano
Apolítico	Apolítico	Politizado
Poder	Sumisión	—
Liberdade	—	Imposición

Os resultados educativos dos programas de bilingüismo ou de inmersión lingüística forman parte do argumentario politicamente correcto, pero tras del agóchase o desexo de salvagardar certos emblemas lingüísticos de distinción social e a súa disposición a desafiar calquer normativa legal que lles esixa aprender a lingua dos “paisanos” para poder conservar a súa hexemonía social —de aí os seus recursos a toda lei ou decreto que prescriba demostrar coñecemento de galego para acceder a determinados postos de traballo relacionados coa función pública. Autofixáronse a súa meta competencial en galego nun bilingüismo pasivo que “asegure a intercomprensión”, o cal non precisa de grandes esforzos de aprendizaxe, dada a proximidade estrutural co castelán. Deste xeito, apostan por limitar a competencia en galego dos seus fillos, propiciando a formación de dúas comunidades monolingües, ao tempo que adoptan a etiqueta de *bilingüismo* para o territorio —Galicia Bilingüe: “dos linguas los mismos derechos”. Nunha entrevista a Localia (13-6-2007), o vicepresidente de GB expresaba así os límites do bilingüismo:

[...] yo he dicho que tiene conocimientos suficientes para comunicarse con los gallego-hablantes, no que tiene un dominio de la lengua gallega, es que a lo mejor a esa persona le interesa tener un dominio muy fuerte de la lengua castellana, unos conocimientos de gallego para comunicarse sin llegar a a lo mejor ni tan siquiera a hablar gallego y a lo mejor le interesa dedicar más tiempo a otra lengua que que le da a lo mejor mayor potencial de

comunicación..., pues a lo mejor muchos padres prefieren que en vez de dedicar a tener una competencia tan buena en gallego prefieren que tenga en gallego la competencia de la intercomunicación y que tenga una buena competencia en inglés y en alemán (<http://www.youtube.com/watch?v=QC6dZ642qx4>).

Segundo Bourdieu (1988[1979]), a competencia específica en calquera campo depende do grao en que os diferentes mercados favorecen a súa adquisición coa promesa e seguridade duns beneficios futuros, que son, á súa vez, a incitación para a inversión de coñecemento neses campos. Co actual marco legal, limitar a competencia en galego dos nenos a unha competencia pasiva implica abocalos ao fracaso escolar (a LNL prescribe que todos os nenos ao finalizar a escolarización obrigatoria deben ter idéntica competencia en galego e castelán), e exclúílos de determinadas opcións profesionais (como a carreira funcional na Administración Autonómica). Dado que a competencia nun determinado campo é tanto máis imperativa e a incompetencia tanto máis penalizada canto maior é o seu grao de lexitimidade (cfr. Bourdieu, 1988[1979]), o interese principal destas plataformas é a desregulación legal da situación do galego: o seu verdadeiro obxectivo non é tanto a derogación do DB como do marco normativo que lles impide conxugar a súa renuncia a aprender galego co seu desexo de hexemonía social. Transformar a ignorancia en emblema de distinción só é posible liquidando o valor do coñecemento. O seu slogan “dos linguas, mesmos derechos”, apela á igualdade de dereitos lingüísticos dos cidadáns, pero esquece a desigualdade de deberes establecida na CE —só o castelán é lingua de obrigado coñecemento constitucional. Eliminando a LNL crearíase unha situación de desigualdade entre os deberes lingüísticos dos galegos, na medida en que os que tivesen como L1 o galego estarían obrigados a aprender unha segunda lingua, pero non os que tivesen como L1 o castelán. A súa abolición sería o paso necesario para continuar exercendo o control da lingua hexemónica sen que sufrise menoscabo o seu capital simbólico.

CONCLUSIÓN

Unha consecuencia sociolingüística da descentralización do Estado español e da construción europea foi a moderación do discurso do pluralismo liberal en favor do multiculturalismo. En España, algunhas das linguas historicamente minorizadas comezaron a ser protexidas a partires da transición democrática, así como recoñecidos os dereitos dos seus falantes a usalas en todos os ámbitos dentro dos seus territorios. Pero ao tempo que se aproban leis proteccionistas para eses territorios, xorden grupos de resistencia que denuncian as políticas de normalización como unha imposición antidemocrática. En Galicia o discurso destas asociacións xira arredor de tres eixes: (I) o rexeito da LNL, á que acusan de intervencionista; (II) o monolingüismo individual como un dereito nas comunidades bilingües —restrinxido, na práctica, aos falantes de español debido ao mandato constitucional de coñecer esta lingua; (III) o dereito dos pais a escoller o idioma de escolarización dos seus fillos.

Este discurso ten dous niveis de lectura: o que expresa e o que silencia. Expresamente, repudian o intervencionismo político da CA, ao que representan como un problema de orde moral, e reivindican o libre mercado lingüístico. Silandeiramente, optan por ignorar

o intervencionismo legal do Estado en favor do idioma maioritario. A súa desigual valoración ética de principios legais semellantes permítelles utilizar a semántica da coerción restrinxida ao ámbito da lingua minoritaria, sempre dende unha perspectiva ahistórica e localista que ignora deliberadamente os procesos coercitivos que colocaron a lingua hexemónica na posición que ocupa. A obliteración da historia é outra estratexia de silenciamento para poder presentar o desigual status das linguas como natural, pois, como di Gellner, (2001[1983]) “lo que se inscribe en la naturaleza de las cosas es eterno y no tiene por qué resultar ofensivo”. O seu discurso fai isomórficas as dicotomías *clase media urbana = español = natural = liberdade vs. campesinado rural = galego = artificial = coerción*, isomorfismo co que pretenden deslexitimar as políticas de planificación da lingua minorizada e darlles carta de natureza ás divisións sociolingüísticas que reproducen as tradicionais desigualdades de poder social.

A elección do monolingüismo en castelán (complementado cunha precaria competencia en galego) demostra a vontade de distinción social dos membros destas asociacións (Bourdieu 1988[1979]), nun momento en que a penas quedan restos da sociedade tradicional galega na que as divisións lingüísticas indexicalizaban diacriticamente rixidas divisións sociais. A vulgarización da lingua hexemónica —que se desprazaba en dirección vertical descendente canto máis se estendía horizontalmente como símbolo cultural do estado-nación— foi unha consecuencia previsible das políticas lingüísticas do pluralismo liberal no Estado español. Coa chegada da democracia, a filosofía multicultural do novo marco legal desprazou o valor indexical do galego en dirección vertical-ascendente, como lingua litúrxica (e ás veces doméstica) das novas elites, o que provocou un desclasamento lingüístico que levou á perda da función indexical da antiga oposición galego/castelán, ao tempo que se habilitaron novos marcadores translingüísticos de status —entre eles, a castelanización do galego e a galeguización do castelán (Regueira 2000, González González *et al.* 2003, Recalde 2007). Neste novo contexto, a renuncia ao galego expresa unha dobre vontade de distinción. Por unha banda, a distinción vertical con respecto dos grupos tradicionais monolingües en galego (campesinado rural) e bilingües “agalegados” (clase traballadora urbana ou semiurbana). Pola outra, a distinción horizontal con respecto ás novas elites nacionalistas ou filogaleguistas —caracterizadas por un galego “acastellado”. Se, como asegura Bourdieu (1988[1979]), a antigüidade na clase é o principio das xerarquías no seo da clase, a ignorancia do galego pode actuar como barreira semi-aristocrática entre os castelanfalantes “de berce” e os advenedizos de primeira ou segunda xeración, entre os que ostentan o capital lingüístico herdado familiarmente fronte aos que recén o adquiriron na escola; pero tamén lles serve para manter distancias ideolóxicas co seu grupo de renegados, antigos monolingües galeguizados por convicción ou por conveniencia. Con todo, o valor de distinción do monolingüismo en castelán corre o risco de depreciación se os monolingües de hoxe acaban devindo os leigos de antano, socialmente desprazados polos bilingües que incorporan o dominio de ambas linguas como marca de excelencia. Co obxectivo de evitar este risco, faise necesaria a lexitimación legal do monolingüismo unidireccional. A reivindicación da intervención dos pais na elección da lingua vehicular da docencia é unha pretensión de autorreproducción lingüística grupal dentro do sistema centralizado de aprendizaxe —o único susceptible de proporcionar coñecemento xeral autenticado, igualitario e imparcial. En palabras de Gellner (2001[1983]: 52), para poder gozar dunha cidadanía ho-

norable, plena e efectiva nas sociedades modernas é preciso someterse a unha elevada alfabetización nunha lingua estandarizada. Na actual coxuntura sociolingüística, a liberdade de decisión dos pais levaría, moi probablemente, á exclusión do galego dos modos estandarizados de transmisión educativa. Extraeríao da cultura escolar para incluílo na cultura libre. Sacaríao fóra do circuíto de recoñecementos académicos, para metelo no dos coñecementos oficiosos e devaluados transmitidos no seo das familias populares. Así se volvería ao *statu quo* preestatutario que permitiría recuperar o papel da escola na (re)producción lingüística da desigualdade social. Como dixo Gellner, os límites da cultura na que se educan as persoas son tamén os límites do mundo no que moral e profesionalmente saben vivir: “La mejor inversión de un hombre es con diferencia su educación, y ésta es la que realmente le provee de identidad” (Gellner 2001[1983]: 54).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, B. (1983): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BEN-ZEEV, S. (1981): “Influencia del bilingüismo en la estrategia cognitiva y el desarrollo cognitivo”. *Estudios de psicología* 8, 98-114.
- BOIX-FUSTER, E. (2008): “25 anos de la Constitución Española. Las ideologías lingüísticas en la configuración del Estado Español”. En K. Süselbeck, U. Mühlischlege & P. Masson (eds.): *Lengua, nación e identidad : la regulación del plurilingüismo en España y América Latina*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, 271-301.
- BLOMMAERT, J. (2005): “Situating Language Rights: English and Swahili in Tanzania revisited”. *Journal of Sociolinguistics* 9/3, 390-417.
- BOUCHARD RYAN, E. (1979): “Why do Low-prestige Language Varieties Persist?”. En H. Giles & R. StClair (eds.): *Language and Social Psychology*. Baltimore: University Park Press, 145-57.
- BOURDIEU, P. & L. BOLTANSKI (1975): “Le fétichisme de la langue”. *Actes de la recherche en sciences sociales* 4, 2-32.
- BOURDIEU, P. (1997[1994]): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P. (1988[1979]): *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (1991): *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Comisión Europea (1996): *Euromosaic: producción e reproducción dos grupos lingüísticos minoritarios da UE*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia. Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias Ramón Piñeiro.
- COOPER, R. L. (1997[1989]): *La planificación lingüística y el cambio social*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COULMAS, F. (1998): “Language rights: Interests of states, language groups and the individual”. *Language Sciences* 20: 63-72.
- FOUCAULT, M. (1999[1994]): *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.
- GELLNER, E. (2001[1983]): *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Universidad.
- HOBBSBAWN, E. (1991): *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. et al. (2003): *O galego segundo a mocidade. Unha achega ás actitudes e discursos sociais baseada en técnicas experimentais e cualitativas*. A Coruña: RAG.

- KUIPERS, J.-E. (1995): "Apresentación da Carta europea para as linguas rexionais ou minoritarias". *I Simpósio Internacional de linguas europeas e lexislacións*. Santiago de Compostela: Asociación Socio-Pedagoxica Galega / Bureau Européen pour les Langues Moins Répandues, 117-32.
- LAMBERT, W. (1981): "Algunas consecuencias cognitivas y socioculturales del ser bilingüe". *Estudios de Psicología* 8, 2-97.
- LANGENBACHER-LIEBGOTT, J. (2002): "La promotion du plurilinguisme et des langues modiques". *Sociolinguística* 16, 40-8.
- LÁZARO CARRETER, F. (1985[1949]): *Las Ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*. Barcelona: Crítica.
- LÓPEZ MORALES, H. (1998): *La aventura del español en América*. Madrid: Espasa.
- MAY, S. (2002): "Developing greater ethnolinguistic democracy in Europe: minority language policies, nation-states, and the question of tolerability". *Sociolinguística* 16, 1-13.
- MAY, S. (2005): "Linguistic Rights: Moving the debate forward", *Journal of Sociolinguistics* 9/3, 319-347.
- MORENO CABRERA, J. C. (2008): *El nacionalismo lingüístico. Una ideología destructiva*. Barcelona: Península.
- NOGUEIRA LÓPEZ, A. (2008): "Crónica legislativa. Galicia", *Revista de Llengua i Dret* 50, 344-54.
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (2003): *Aprender para el mundo de mañana. Informe PISA 2003*. Madrid: Santillana, 2005.
- RECALDE, M. (1997): *La vitalidad etnolingüística gallega*. València: Centro de Estudios sobre Comunicación Interlingüística e Intercultural.
- RECALDE, M. (2007): "La construcción lingüística de la identidad social en Galicia: introducción de variedades deslegitimadas en el mercado lingüístico". *Actas del VI Congreso de Lingüística General*. Madrid: Arco/Libros, vol. III, 3715-33.
- REGUEIRA, X. L. (2000): "Estándar oral e variación social da lingua galega". En R. Álvarez & D. Vilavedra (eds.): *Cinguidos por unha arela común. Homenaxe ó profesor Xesús Alonso Montero*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, vol. I, 855-75.
- ROMAINE, S. (2002): "The Impact of Language Policy on Endangered Languages". *International Journal on Multicultural Societies* 4/2. (<http://www.unesco.org/most/v14n2romaine.pdf>)
- RUIZ VIEYTEZ, E. J. (2004): "Lenguas oficiales y lenguas minoritarias: cuestiones sobre su estatuto jurídico a través del derecho comparado". *II Simposi Internacional Mercator: Europa 2004: Un nou marc per a totes les llengües?* Tarragona, 27-28 de febrero de 2004 (<http://www.ciemen.cat/mercator/pdf/simp-vieytez.pdf>).
- SIGUÁN, M. (1992): *España plurilingüe*. Madrid: Alianza Universidad.
- SIGUÁN, M. (1996): *La Europa de las lenguas*. Madrid: Alianza Universidad.
- VERNET, J. (2007): "El pluralismo lingüístico". En J. Vernet & R. Punset: *Lenguas y Constitución*. Madrid: Iustel, 17-54.
- Xunta de Galicia (2006): *Plan xeral de normalización da lingua galega*. Santiago de Compostela: Secretaría Xeral de Política Lingüística.

El fenómeno Pitești. Una historia de la represión comunista

Cristina Alexandra VLAD
Universidade de Santiago de Compostela
Campus de Lugo

La siguiente información trata de ofrecer un punto de partida en la reinterpretación del comunismo, de los derechos humanos y de la evolución histórica en general, detallando uno de los múltiples casos de violencia ocurridos en la Unión Soviética, en este caso en Rumanía. Lo que me empujó a escoger este tema fue mi falta de conocimiento acerca de la ocupación soviética y de las detenciones políticas, pero también un sentimiento puramente nacional. Este sentimiento nacional me fue brutalmente maltratado durante la investigación que realicé para aclarar fechas importantes que representan la historia de Rumania. La escasez de estudios rigurosos, la falta o la falsificación de documentos, la facilidad o la indiferencia con la cual están tratados importantes eventos de la historia nacional me dejaron totalmente sorprendida.

La actitud generalizada de indiferencia actual es una consecuencia del miedo que la gente sufrió durante el comunismo. Ese miedo fue tan fuerte que aún hoy después de veinte años de democracia la gente mira sospechosamente a cualquier persona interesada en conocer los recuerdos personales. Aunque los libros de memorias escritos por los ex detenidos aparecieron abundantemente después de la Revolución de 1989, la gran mayoría de la gente aún se niega a revelar sus vivencias, opiniones y experiencias personales.

La Revolución no ha significado para Rumania la libertad o la democracia, sino el principio de los enfrentamientos con un pasado que tiene que ser liberado de las mentiras creadas a su alrededor. Existen todavía numerosas figuras para las cuales la verdad histórica les resultaría un inconveniente si fuera revelada. El comunismo en este país fue llamado de muchas formas, todas con la connotación más negativa: “la pesadilla”, “el fin de la nación”, “el desastre”, “la destrucción”, “el enemigo”, etc.

En estas páginas no trato de justificar el fascismo o de ofrecerle la posibilidad de excusarse, sino que trato de subrayar la idea de que el comunismo acabó con todo lo que el país tuvo más precioso: la intelectualidad, la historia, la religión ortodoxa, la dignidad, la libertad. Los valores que expresaban de forma íntima el espíritu de la nación rumana fueron exterminados poco a poco durante los 45 años de terror comunista. El comunismo dejó territorios grises, llenos de gente desesperada y asustada, de gente perdida en la oscuridad que solamente un nihilismo práctico y materialista puede generar. Los rumanos perdieron

las ideas de la fraternidad, de la patria, del hogar, fueron enseñados a odiarse y a odiar todo lo relacionado con la libertad. Si los pequeños grupos de intelectuales continuaron luchando, soñando y esperando un futuro más brillante, las masas pobres y sin cultura rápidamente se abandonaron a su destino.

Me resulta imposible decir cuánto tiempo se necesitará para renacer bajo un nuevo cielo. Solo sé que en algún momento la verdad será revelada y los rumanos y todas las naciones que vivieron bajo el poder soviético tendrán el coraje de hablar y de contar lo sucedido. Si bien eso no pasará con el único deseo de propagar la verdad en Occidente, sino de divulgarla entre nosotros mismos, de vivir en y desde ella.

La historia que les voy a presentar es una historia de la represión comunista, que ocurrió entre 1949 y 1952 en la ciudad donde nací, Pitești. Fue una historia terrorífica, que representó uno de los resultados más monstruosos del sistema comunista que dominó mi país y toda la Europa Central durante 45 años.

Desde 1948, cuando nació en París la Declaración Universal de los Derechos Humanos, sabemos perfectamente que estos derechos básicos han sido violados constantemente, incluso por los países que ratificaron la Declaración. Es una paradoja de la historia pensar que en el mismo año, 1948, el “infierno de Pitești” se planificaba.

Los incumplimientos por parte de la Unión Soviética y del sistema comunista soviético hacia los derechos humanos empiezan con una nueva fuerza cuando la declaración se firma. Esta declaración, que normalmente debería significar el principio de una era pacifista, de una era de reconocimiento de errores y de esfuerzo de mejorar, significa exactamente todo lo contrario para los países del Este, es el principio del terror, de la represión y del miedo constante.

Los 30 artículos de la Declaración de los Derechos Humanos fueron violados sistemáticamente cada día en la Europa del Este durante el comunismo. Derechos como el derecho a la vida, a la integridad física y moral, a la libertad personal, a la seguridad, a la igualdad ante la ley, a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, a la libertad de expresión y opinión, a la libertad de movimiento y libre tránsito, a formar un partido o afiliarse a uno, a participar en elecciones democráticas; todos estos derechos no existieron en la Europa comunista.

Se vivía bajo el imperio del terror. Los individuos eran asesinados, encarcelados, torturados y acusados de cargos inventados. El sistema comunista creó la cárcel generalizada, la cárcel a nivel de Estado, un territorio donde los pensamientos liberales eran castigados duramente. El comunismo te prohibía conocer otros mundos, entender o comparar, decidía cada segmento de tu vida sin consultarte: te elegían la comida, la ropa, la música, las películas, los programas de televisión, el número de hijos que podías tener. De manera irónica se puede afirmar que el sistema comunista dedicaba su tiempo y sus esfuerzos a la violación e incumplimiento de los Derechos Humanos, más que a respetarlos.

Acusaciones frecuentes existían por “traición”, “espionaje”, “sabotaje”, “diversión”, “actitud enemiga”, “instigación en público”, “hacer conocidos libros prohibidos”, “favorecer al infractor” (el artículo 231 del Código Penal tenía prevista la obligación de los “bandidos” a denunciar a sus compinches). Los que sabían “algo” y no denunciaban al “culpable” eran condenados por “omisión de denuncia”, sin existir ninguna diferencia entre si las personas implicadas eran sus padres, hijos o hermanos.

Existía también la condena por “cruzar clandestinamente la frontera”, culpabilidad por la cual miles de personas fueron detenidas y otras tantas asesinadas cuando trataban de cruzar la frontera del Danubio para llegar a Yugoslavia a nado. Además, en la categoría de crímenes indirectos y sociales podríamos sumar las 10.000 mujeres muertas como consecuencia de los abortos ilegales.

Una parte misteriosa de la historia esta representada por los muertos del Gulag rumano. Tal vez nunca se conocerá cuántos detenidos políticos murieron, en la mayoría de los casos la masacre era tan grande que las autoridades no cubrían más documentos y los pocos que existían han desaparecido. Uno de los torturadores de los hospitales psiquiátricos, Frant Tandara, reconoció haber matado con inyecciones letales, administradas con el pretexto de “tratamiento médico”, a más de 100 personas. Como no se puede hacer un estudio con datos oficiales de la *Securitate*¹, los detalles aún podrían encontrarse en los documentos del Partido Comunista gracias a la práctica comunista de denunciarse los unos a los otros, pero los datos no serían muy fiables, lo que añade un grado más de dificultad a la investigación del período comunista rumano. Han sido identificados en las sentencias de los tribunales militares 550.000 juicios políticos, pero el número de los detenidos por la administración se considera que es el doble. Un porcentaje del 28,8% de los detenidos eran campesinos y un 13,5% obreros. Este elevado número de campesinos y obreros detenidos en el periodo de los años 50 nos lleva a dos conclusiones:

1) la política del partido comunista de “alianza con la clase obrera y los campesinos trabajadores” era simplemente una hipocresía;

2) la nación rumana nunca recibió con los brazos abiertos el comunismo así como afirman unos nostálgicos aprovechándose del hecho que las fuentes oficiales rumanas se niegan abrir los archivos.

Hoy en día las autoridades rumanas prefieren la indiferencia cínica o una reconciliación, pero esto sin reconocer el pasado. No podemos formar generaciones que tengan principios fuertes de libertad e igualdad, si no son conscientes de estos crímenes del pasado.

Pensando en el caso de Pitești y en las atrocidades cometidas allí, se pisa un territorio donde se pierden la conciencia, la moralidad, la humanidad o cualquier idea de derecho. Lo que pasó en este tipo de cárceles después de la ocupación soviética fue una especie

¹ La policía secreta durante la época de la Rumania comunista, su nombre completo era *Departamentul Securității Statului* (Departamento de Seguridad del Estado).

de reinado del crimen hasta límites que pensábamos imposibles. El crimen sobrepasaba la limitación biológica, se cometía a sangre fría, con un sadismo hasta entonces desconocido y llegaba a desear la muerte del alma y no del cuerpo. Los estragos físicos sobre el adversario no eran suficientes y la tortura mental o sentimental de la víctima atraía más: la destrucción de las características humanas, la reducción del hombre a nivel infrahumano, una definitiva deshumanización que transformaba a los presos en algo dócil y maleable. Filosóficamente hasta el siglo XIX se creía que el hombre era una creación divina, pero en los últimos doscientos años la creencia principal ha sido que el hombre es una divinidad creativa. Los viejos valores y el concepto de hombre cayeron en desgracia. Fue necesario destronar a Dios para que el Hombre fuese exaltado, pero no un hombre actual o real, sino uno hipotético, uno que existía sólo en la imaginación de sus creadores: el nuevo hombre.

Las personas que entraban en la cárcel de Pitești perdían su estatus de seres humanos, eran tratados como animales y sus vidas no importaban más. A la entrada de la cárcel estaba escrito el siguiente texto: “Para los enemigos del pueblo no existe piedad”.

Para entender mejor lo que pasó en las cárceles rumanas, hay que remontarse al gran fenómeno carcelario soviético que se llamó el Gulag o la Dirección General de los Campos. El Gulag era el propio sistema soviético de trabajo esclavo que estaba compuesto por campos de trabajo, campos de castigo, campos para delincuentes comunes y para presos políticos, campos para mujeres, campos para niños, campos de tránsito, etc.

En 1921 había 84 campos, pero en el año 1929 empezaron a expandirse, desempeñando un papel central en la economía soviética. En el curso de la existencia de la Unión Soviética surgieron por lo menos 476 complejos de campos y el número de prisioneros generalmente rondaba los dos millones. El número total de ciudadanos soviéticos que tuvieron alguna experiencia con los campos, como presos políticos o comunes, fue muy elevado. Desde que comenzó la gran expansión del Gulag hasta 1953, año en que murió Stalin, se estima que unos dieciocho millones de personas pasaron por este sistema masivo. Esto podría significar casi la mitad de la población de España encarcelada en unos campos donde se trabajaba hasta dieciséis horas diarias, donde la comida no era suficiente, donde no podías recibir visitas y donde por cualquier incumplimiento de la norma eras castigado con golpes o tortura.

Es oportuno recordar que bajo la dictadura de Stalin, en 1935 se instauró en la Unión Soviética la pena de muerte a partir de los 12 años, o que algunas de las frases más célebres de Stalin eran “La muerte soluciona todos los problemas. No hay hombres, no hay problemas” o “Una muerte es una tragedia; un millón de muertes, simple estadística”. Estos eran los principios de un líder que gobernaba un país miembro de las Naciones Unidas desde los principios de esta organización en 1945.

Tras la muerte de Stalin en 1953 los campos no desaparecieron por completo, sino que duraron hasta el desmantelamiento de la Unión Soviética. Los países occidentales optaron por negar la existencia del Gulag, contribuyendo de este modo a que en la Europa Oriental continuase la campaña de exterminio social.

Rumania cayó bajo el dominio de la URSS el 23 de agosto de 1944. Desde esta fecha empezó la represión contra cualquier “enemigo del pueblo” (como se denominó). Las clases burguesas del sistema anterior fueron aniquiladas junto con todos los opositores políticos.

Para los jóvenes, considerados rebeldes y contra el sistema, se crearon cárceles especiales, primero en la ciudad de Suceava, después en Pitești. La detención y la ejecución de los jóvenes representaban cortar desde la raíz cualquier esperanza de un futuro mejor.

Parece que en Rumania se usaron por primera vez en Europa los métodos de “re-educación” por “lavado de cerebro” empleados por los comunistas asiáticos. Estas atrocidades se cometieron siguiendo un plan creado por consejeros soviéticos infiltrados en el Ministerio de Interior rumano. Empezó en la cárcel de Pitești y tenía el fin de extenderse a todo el sistema de prisiones rumanas. Por eso el caso se llama “el experimento Pitești”. Los métodos usados por los comunistas estaban inspirados en la pedagogía soviética de Antón Makarenko, la teoría de los reflejos de Ivan Pavlov y en otros trabajos de investigadores soviéticos. Era una combinación maléfica de fisiología, psicología y pedagogía, pero para aplicarla necesitaban reducir el individuo a su fase animal. Se buscaban exactamente los puntos más débiles y vulnerables en un individuo, estos “cracks”, como eran llamados por los soviéticos eran el hambre, el terror psicológico, la incertidumbre extrema y el aislamiento total. No era la primera vez que los soviéticos usaban individuos para sus experimentos humanos. Se sabe que existió un gran número de clínicas psiquiátricas en el territorio soviético, pero se considera que el caso de Pitești fue el experimento más radical y terrorífico. El objetivo que se pretendía en esta cárcel era el de inducir a los detenidos a torturarse los unos a los otros y esto se lograba fustigándolos hasta que perdían su condición humana.

La comida en la cárcel era muy mala y poca, sin importar que oficialmente se hablara de un mínimo de 1800 kilocalorías diarias, los prisioneros recibían escasamente 700-800 kilocalorías y solo ocasionalmente 1000 kilocalorías. En pocas semanas después del arresto los efectos de la falta de comida y tortura física eran terriblemente visibles. Los enfermos llegaban a estar tan débiles físicamente que pasaban horas en una sola posición para no perder energías. La asistencia médica en la cárcel era prácticamente inexistente, se limitaba a ofrecer alguna aspirina. Otro castigo común era el de la *cazinca*: un cuarto muy pequeño, en el sótano del edificio, muy sucio y muy húmedo. Como esta habitación estaba todo el tiempo ocupada, el número de enfermos de tuberculosis crecía constantemente.

Si nos preguntásemos por qué no se suicidaban, hallaríamos la respuesta en el único caso de suicidio en Pitești: cuando un detenido se tiró por el hueco de unas escaleras, al día siguiente se prohibió el acceso por allí y se tomaron medidas para evitar cualquier caso similar. Así los prisioneros empezaron a estar estrictamente vigilados: sus pertenencias se limitaban a la ropa que tenían encima, eran observados en todo momento por las guardias o por los reeducados (detenidos torturados hasta que se transformaban ellos mismos en verdugos), incluso dormían desnudos con las manos a la vista (no tenían permiso para moverse en el sueño, por cada movimiento recibían una paliza), se duchaban cada dos semanas y para ello se les daba dos minutos (muchos no usaban el jabón porque no les llegaba el tiempo), para hacer las necesidades fisiológicas tenían 20 segundos, comían desde vasos de

madera sin usar las manos (eran llamados “cerdos burgueses”), etc. Muchos aún trataron de quitarse la vida golpeándose con la cabeza en las paredes o cortándose las venas, pero no lo consiguieron.

Un gran número de libros de memorias escritos después de la Revolución de 1989 nos presentan un mundo que para nuestra generación suena fantástico. La serie de torturas físicas y psicológicas a las que eran sometidos estos hombres forma parte del imaginario más sádico de la historia. En el libro de Dumitru Bacu², el primero en publicar las historias de Pitești, tenemos varios relatos contados por los detenidos al autor, traduciré solo una de ellas, la que me pareció más representativa:

Cuando Țurcanu³ acabó su discurso, creí sinceramente que estaba loco. Nos mirábamos los unos a los otros sorprendidos. Se quitó su gorro. En ese mismo instante un prisionero, probablemente el mejor amigo que tuve desde mi arresto y la persona en que más confiaba, me golpeó en la cara con el puño. El golpe fue tan fuerte que me dejó aturdido. Le miré completamente aterrorizado [...] No era capaz de decir palabra alguna, simplemente no le podía preguntar ¿por qué? Él continuó golpeándome con la misma desesperación y yo no pude oponer ni la más mínima resistencia. Al principio creí que esto era una pesadilla o que nuestras mentes se habían vuelto espontáneamente locas. Finalmente traté de preguntarle algo, pero él empezó a golpearme más y más y la expresión de su cara era tan horrible que me dolió aún más que sus golpes. Solamente después de este hecho empecé a defenderme un poco, pero otro compañero armado con una porra me atacó desde atrás. ¡No sabía de dónde sacaban las armas! [...] Los golpes empezaron a caer sobre mí como la lluvia. Perdí la consciencia [...] En ese momento tan amargo no podía pensar que en pocos meses yo iba a hacer lo mismo que mis torturadores me estaban haciendo.

En la cárcel se alternaban períodos que parecían de paz con períodos terroríficos en los cuales se torturaba durante meses y meses sin parar. En los períodos sin terror los detenidos recibían una comida mejor y cartas de familiares. El terror significaba que llegaban a pesar 40 kilos, eran torturados física y psíquicamente veinticuatro horas al día, viviendo en el mismo cuarto con los verdugos. Se infiltraban entre los nuevos detenidos los “reeducados”. Todo este escenario se creaba para que el shock psíquico fuera más duro en el momento en el que tu mejor amigo empezaba a golpearte y a torturarte siguiendo las órdenes del superior comunista.

En determinados momentos de la tortura te obligaban a denunciar a tu madre, a tu padre, a tus hermanos, a llamarlos enemigos, a negar la existencia de Dios (muchos detenidos eran estudiantes de teología y tal vez fueron los que más sufrieron, siendo obligados a officiar misas negras blasfemas todo por no renunciar a su fe). Después de borrar de la mente del detenido su historia, sus creencias y su familia, el último paso en la reeducación era destruir su existencia como persona, como individuo. Esto se llamaba también “desen-

² Dumitru Bacu fue detenido político también, pero no en la cárcel de Pitești, sino en las de Aiud, Jilava y Gherla. A lo largo de su estancia en las cárceles trató de conseguir cuanto más informaciones hablando con detenidos que estuvieron en Pitești. Después de su liberación, Bacu ha conseguido huir de Rumania.

³ Eugen Țurcanu fue un estudiante que condujo la reeducación en la cárcel de Pitești.

mascamiento”, proceso en el que finalmente nacía el concepto que los comunistas llamaban el “nuevo hombre”.

La “reeducación” tenía cuatro fases:

- 1) Desenmascaramiento exterior: el prisionero debía confesar absolutamente todo, en especial cosas relacionadas con sus amigos en libertad.
- 2) Desenmascaramiento interior: debía denunciar a quienes le hubieran ayudado dentro de la cárcel.
- 3) Desenmascaramiento moral-público: se pedía al detenido blasfemar contra todo lo que consideraba sagrado (parientes, esposa, prometida, Dios, amigos).
- 4) En la cuarta fase era obligado a reeducar a su mejor amigo torturándole con sus propias manos.

Nunca se juzgó a los verdaderos culpables de lo que pasó en Pitești, las personas que ocupaban los cargos en la NKVD o en la *Securitate* rumana. En 1957 se celebró un proceso en el cual fueron acusados de crímenes contra la humanidad y condenados a muerte siete de los detenidos (los que fueron torturados y después obligados a torturar, los reeducados). En la prensa de la época se publicó que todo había sido un movimiento orquestado por los imperialistas y/o por los legionarios exilados en occidente para ensuciar la imagen del régimen.

La conclusión es solo una: los crímenes del comunismo necesitan ser revelados y difundidos porque la historia pide la verdad. Lo que necesita Rumania en este momento es luchar contra la amnesia. Toda la verdad tiene que ser descubierta y conocida porque sin esta verdad histórica no puede existir un futuro de los derechos humanos. Perder la memoria es similar a perder el sentido de la realidad. El pasado no puede continuar siendo falsificado. Los que sufrieron la represión tienen algo que decir. Tenemos el deber de devolverles su dignidad y recuperar su memoria.

Pre-ocupacións palestinas

Moncho IGLESIAS MÍGUEZ

En Terra Santa, o lugar onde se asentan xudeus e árabes en sitios con bandeiras ás veces non recoñecidas, brandidas no nome de estados non sempre existentes para todos, a palabra conflito é sinónimo de tal santidad de terreo. Non hai moito, nunha das miñas clases de castelán, na que intento evitar a interferencia doutras linguas, foi evidente o significado de conflito co sentido de noso, de palestino. Naquela aula xurdiu a palabra “cadro”, que expliquei usando as palabras que xa coñecía o alumnado amais do sempre empregado apoio da linguaxe non verbal. Non foi difícil que entendesen que era algo que penduraba dunha parede, que reflectía imaxes como montañas ou praias e que tamén podía conter fotografías. A palabra “paredes” foi clave para comprender todo. Unha sola palabra serve como comodín para entender calquera contexto que, dalgún xeito ou outro, remata no mesmo punto. Daquela, a conclusión foi que do que estaba a falar era do muro de separación entre Palestina e Israel.

Paredes é sinónimo de muro, e muro de separación, de bloqueo, de distancia; dun bloqueo físico que tamén pecha as esperanzas menos corporais e que evita que a mente se expanda, imaxine e soñe. De aí que, igual que un cadro é algo que hai nalgunha parte do muro de separación, a Idade de Pedra, tan afastada para alguén que vive na Idade da Tecnoloxía, onde os únicos bloqueos veñen das redes virtuais onde as amizades se castigan unhas a outras desta maneira, é un sinónimo de Intifada.

Nunha das clases que antes comentaba, unha vez xurdiu unha alusión á “Idade de Pedra”. Non foi necesaria explicación, pois todo o estudantado entendeu que facía referencia á Intifada, a Revolta das Pedras, que aínda seguía latente nas súas vidas. E é que, as palabras, en Terra Santa, teñen significados que traspasan a realidade dunha metáfora; de aí que un limón non sexa ácido, senón doce, e que teña as propiedades nostálgicas que noutras zonas teñen as cebolas. Na novela *The Lemon Tree* (*O limoeiro*), que percorre a historia da zona seguindo as pegadas que deixou un limoeiro nos propietarios que algunha vez tivo, Sandy Tolan amosa a importancia do limón para a poboación palestina, case como un cemiterio de momentos irrepetibles, tal e como confirma Bashir a Dalia, e que repite Ahmad, pai do primeiro, na casa onde uns foron expulsados e outros acollidos: «—Para nós, este limón é máis ca unha froita, Dalia —dixo Bashir lentamente.— É terra e historia. É a fiestra que abrimos para mirar a nosa historia.» (Tolan 2008: 243).

Os intentos por definir palabras usando os seus contrarios son habituais pero, como se apuntou antes, no caso de Palestina e Israel as definicións só axudan a aumentar a confusión dunha realidade que ten significados diferentes nun só vocábulo. Así, o que para uns é un mártir, para outros é un guerrilleiro fanático; o que para uns é un militar, para outros é un terrorista; o que para uns é Xerusalén, cidade da paz, para outros é Al-Quds, cidade santa. Dende dentro é difícil entender e logo explicar que é o conflito; con todo, é fácil apuntar que non é unha guerra televisiva na que participan bos e malos e na que o espectador agarda a vitoria do bo. O conflito palestino-israelí actual ten raíces profundas que levan anos regándose e polo tanto crescendo fortes, nutrindo así as pólas do odio e da vinganza.

Un dos escritores máis coñecidos nas letras hebreas, Amos Oz, comentou, no curso dunha conferencia ofrecida en Xaneiro de 2001, que tiña dúas novas sobre o conflito palestino-israelí: unha boa e outra mala. Case dez anos despois daquela charla, as novas de Amos Oz (2003: 42) seguen sendo actuais, igual que o intento de «os europeos con boas intencións, os esquerdistas europeos, os intelectuais europeos, [e] os liberais europeos» que sempre necesitan saber quen son os bos e quen son os malos da película. Esas novidades ás que se refería o escritor eran as seguintes: a boa, que non hai ningún malentendido esencial entre os xudeus israelís e os árabes palestinos; a mala, que os conflitos son reais, e non meros malentendidos.

A contenda entre israelís e palestinos é unha amálgama de loitas por acadar posicións, prestixio, estabilidade, seguridade e incluso grazas divinas e perdón polos pecados. Este choque de poderes pódese debuxar nun esquema labiríntico cuxa entrada principal estaría na xénese da historia escrita, da relixión herdada e da literatura de tradición oral. De tal xeito, son os arqueólogos e historiadores os que narran que, tras a aparición do primeiro homínido en África chegou a súa organización tribal, que tivo lugar en Oriente Próximo onde segundo as tradicións xudaica e islámica procrearon Eva e Adán, expulsados do Edén. E da súa descendencia saíron Abraham (ou Ibrahim) e Sarah, Isaac e Rebeca, e Xacob e Lea; todos eles enterrados en Hebrón, tamén coñecida como Vila dos Catro (Kiriath Arba) por estaren as catro parellas sepultadas no lugar.

É precisamente ese encontro de féretros o que provocou e provoca os máis graves ataques entre xudeus e musulmáns. Os primeiros cinco mil anos de vida os hebrónitas destacan como residentes dun importante centro comercial, un protagonismo que foi cedendo coa chegada do imperio británico e das primeiras migracións xudías, non dispostas a asimilarse coa poboación autóctona. Froito destes malestares, 67 xudeus morreron en enfrontamentos cos locais e acabaron por abandonar a comunidade a principios do século XX. Por esta razón, tras a guerra do 67 (a guerra dos «Seis Días»), un grupo de xudeus violou as leis do Estado de Israel, que prohibían a repoboación de Hebrón, e acabou asentándose na zona e construíndo o primeiro asentamento nas aforas da cidade: Kiriath Arba. Pouco a pouco novas masas de xudeus foron aprovisionándose do centro da cidade, convencendo ao goberno de Israel e ao seu exército da necesidade de protección.

A ocupación xudía comezou a ser realmente preocupante dende o Ramadán de 1994. Naquelas datas, Baruh Goldstein, un colono do asentamento de Kiriath Arba, entraba na mesquita de Ibrahim e disparaba á multitude alí congregada, matando 29 persoas e fe-

rindo preto de 200. A raíz deste masacre o templo foi dividido, coa tumba dos patriarcas separando a sinagoga da mesquita.

Igual que a devoción á tumba dos patriarcas, a cidade de Hebrón está dividida. Nela viven, separados por barreiras que impiden coñecer o veciño e que estrangulan as ansias de liberdade dos que choran ás súas beiras, dúas poboacións. É o que reclama o poeta palestino Tamim Barghouti (2008), finalista dun programa de televisión que procuraba o talento da lírica entre todos os poetas en lingua árabe:

E Xerusalén está detrás de nós agora,
e o ollo só a ve cun ollo á dereita.
As súas cores cambiaron baixo o sol, antes do ocaso
cando me sorprendín cun sorriso
que fixo o seu camiño cara a bágoa, e dixo:
—Ti que choras tras o muro... non es imbécil?
Estás tolo? Non chores, esquecéronnos
das páxinas do libro

E é que as ficcións non saben onde incluír os índices nos que numerar que en Hebrón, hoxe en día, viven 40.000 palestinos, 500 colonos e ao redor de 5000 soldados. E os ensaios ignoran que as doce tribos orixinarias se multiplicaron e, distantes entre elas en espazo e tempo, tratan de convivir no Israel do século XXI, no que, como describe Miguel Anxo Murado (2008: 47) en *Fin de século en Palestina*, confúndense e distínguense «o colono barbudo, armado co seu revólver; a rapaza-soldado de labios pintados; o xudeu marroquí, cargado de ouro [...]; o ruso que pide esmola tocando a *balalaika* e se embebeda cunha botella de vodka, [ademais doutros].» Tal mestura só ten en común a relixión, vínculo cultural, político e social adscrito ao mesmo epígrafe. E se só un fío une os xudeus do século XXI israelí, doutra madeixa sae o parecido histórico entre o pobo xudeu e o pobo palestino.

Por unha parte, «os palestinos foron expulsados a patadas primeiro de Palestina e logo de case todos os países árabes», apunta Amos Oz (2003: 44), e isto foi condicionando a súa forma de crer na «palestinidade.» Por outra banda, os xudeus foron expulsados a patadas primeiro de Palestina e logo de case todos os países, árabes ou non, e isto foi condicionando a súa forma de crer na israelidade; por estas razóns o estudo recente do historiador israelí Ilan Pappé (2008), *Cando e como se inventou o pobo xudeu?*, desvela que a devandita expulsión é un mito creado pola fe cristiá, convencida do castigo divino sobre os xudeus por rexeitaren os Evanxeos.

A historia máis afastada, lapidada por séculos de xestións e formigón, impide saber con total veracidade que teorías son falsas e cales non. A historia máis próxima, debuxada en graffitis e carteis, si permite dar a coñecer cales foron os odios máis feroces durante os últimos séculos. O xa mencionado Amos Oz (2003: 44) lembra que «cando [seu] pai era neno en Polonia, as rúas de Europa estaban cubertas de pintadas como “Xudeus, a Palestina!” [...] Cando [seu] pai volveu a Europa cincuenta anos despois, as paredes estaban cubertas de pintadas como “Xudeus, fóra de Palestina!”»

A caducidade dos imperios foi a provocante de conflitos perennes como o palestino-israelí, construído sobre pedras derrubadas, entullos santificados que conceden o dereito

a un carné de identidade de cuxa fragilidade se queixa o poeta palestino Mahmud Darwix (1978: 64):

A patria verdadeira non é aquela coñecida ou demostrada. A terra que emerxe coma dunha ecuación química ou coma un instituto de teoría non é unha patria. A vosa insistente necesidade de demostrar a historia das pedras e a vosa habilidade para inventar probas non vos dá unha afiliación previa sobre aquel que coñece a chegada da choiva polo cheiro da pedra. Esa pedra, para vós, é un esforzo intelectual. Pois o seu dono é un tellado e unhas paredes.

Esas amálgamas de xentes, criticadas por Darwix, son os construídos coas palabras de Balfour (Sykes 1973: 5), en 1917:

En Palestina nin propoñemos facer un tipo de consulta sobre os desexos dos habitantes actuais do país, malia que a Comisión Americana viñese preguntando quen son. Os catro grandes poderes están comprometidos co sionismo e cos sionistas, sexa correcto ou errado, bo ou malo, arraigado nunha tradición multiseccular, en necesidades do momento presente e esperanzas de futuro, de moita maior importancia cós desexos e prexuízos dos 700.000 árabes que agora habitan esa terra ancestral.

Unha terra ancestral habitada por «bestas que camiñan a dúas patas,» como definiu Begin, primeiro ministro israelí entre 1977 e 1983, os palestinos. Con todo, bestas que chegan a confundirse, como anota o escritor árabe-israelí Said Kaxua (London: 2006) ao lembrar unha conferencia xunto ao escritor israelí Etgar Keret, en París, no ano 2006:

Antes do evento botei unha mirada a través da cortina e dixen: —Esta xente vaima dar,— comezou Keret. E di Said: —Non, son xudeus fascistas. Vanma dar a min— [...] Entón subimos ao estrado e cada un de nós leu un conto e despois falamos sobre a nosa escrita e sobre as nosas nais. Cando chegou a quenda das preguntas [...] os dous aguantamos a respiración, e dixo [unha muller]: —Levo aquí unha hora e non entendín quen de vós é o xudeu e quen o árabe.

En definitiva, as preocupacións sobre o conflito poden chegar a rematar se nos convencemos e aplicamos a teoría formulada polo xa mencionado poeta Darwix (Kimerling: 2003, 416):

[Cando] o xudeu non se avergoñe de atopar a parte árabe dentro de el, e o árabe non se avergoñe ao declarar que está constituído por elementos xudeus. Especialmente ao falar de Eretz Israel en hebreo e Falestín en árabe. Son produto de todas as culturas que pasaron por esta terra —gregos, romanos, persas, xudeus e otománs [...]. Cada cultura fortificouse, pasou e deixou algo. Son fillo de todos eses países, pero pertenzo a unha nai. Significa iso que miña nai é unha puta? A miña nai é esta terra que nos absorbeu a todos, foi testemuña e vítima.

E xa para rematar, cumpriría engadir que a arqueoloxía, a historia, a filoloxía, a teoloxía ou calquera outra ciencia poderán promulgar receitas para intentar explicar motivos e causas, pero mentres as solucións non partan dos bibliógrafos dos índices e prólogos desas preocupacións, a xente, cando pasen por riba dela, seguirá a berrar. Isto é o que se fai cada 30 de marzo en Palestina lembrando os sucesos acaecidos en 1976, nos que as forzas de seguridade israelís mataron seis cidadáns árabes de Israel que se manifestaban en contra das expropiacións das terras. O poeta Tawfiq Zayyad recolle eses berros en forma de verso,

advertíndolles aos israelís que os palestinos pincharán neles igual cás espiñas dunha rosa (Jayyusi 1992: 485):

Cando pasaron por enriba dela
a moreira dixo:
—Fai o que queiras
pero lembra
que o meu dereito a ter froitos
nunca morrerá.

FONTES CONSULTADAS

- BARGHOUTI, Tamim (2008): Dispoñible en: http://www.dailymotion.com/video/x4qxlj_al-barghouti-jerusalem_politics [consulta: 07.05.2009].
- DARWISH, Mahmud (1978): *Yawmiyat al-huzn al-adi*. Beirut: Dar al-Awdah.
- LONDON, Shoshana Sappir (2006): Dispoñible en http://www.hadassah.org/news/content/per_hadassah/archive/2006/06_oct/profile.asp [consulta: 07.05.2009].
- KIMERLING, Baruch & Joel S. MIGDAL (2003): *The Palestinian People: A History*. Cambridge: Harvard University Press.
- MURADO, Miguel Anxo (2008): *Fin de século en Palestina*. Vigo: Galaxia.
- OZ, Amos (2003): *Contra el fanatismo*. Madrid: Siruela.
- SAND, Xlomo (2008): *Matai ve'ej humtza ha'am haiehudi?* Tel Aviv: Resling.
- SYKES, Chrisopher (1973): *Crossroads to Israel, 1917-1948*. Bloomington: Indiana University Press.
- TOLAN, Sandy (2008): *The Lemon Tree*. Londres: Black Swan.

CURSOS E CONGRESOS

Nº 200



Vicerreitoría de Extensión Universitaria,
Cultura e Sociedade



DEPUTACIÓN DE LUGO
VIGILANCIA PRIMEIRA



Cultura



Concello de Lugo



novacaixagalicia



XUNTA
DE GALICIA

USC

UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

